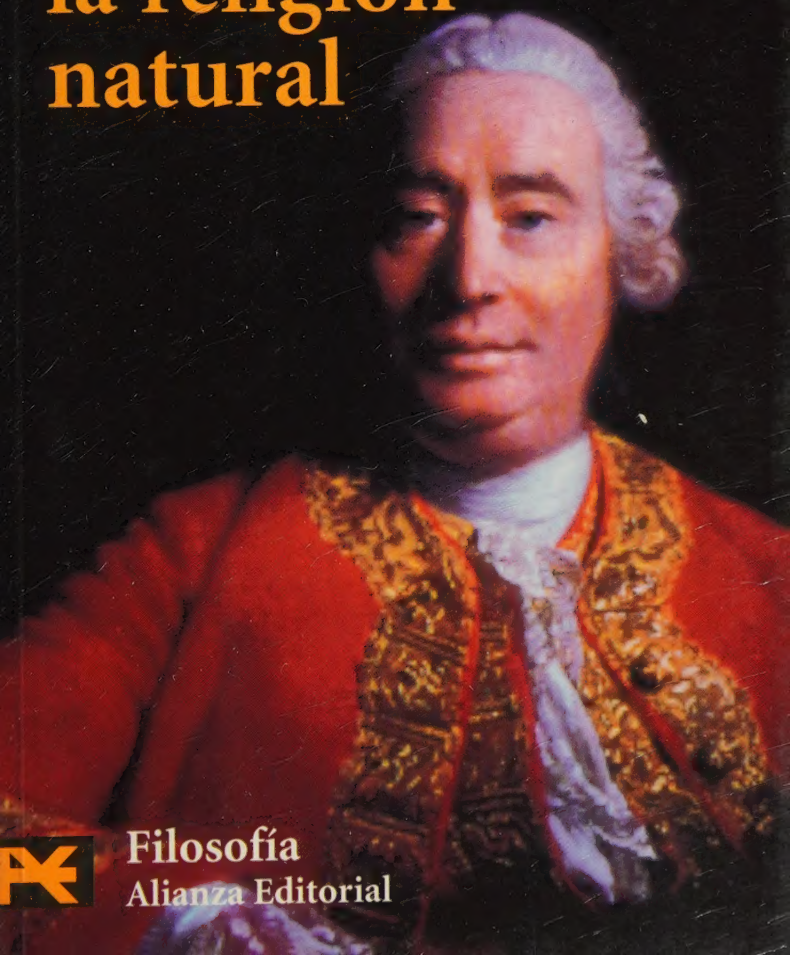
David Hume

Diálogos sobre la religión natural



Filosofía

Alianza Editorial

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/dilogossobrelare0000davi

from C.

Diálogos sobre la religión natural

Humanidades

David Hume

Diálogos sobre la religión natural

Traducción, prólogo y notas de
Carlos Mellizo

El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *Dialogues concerning Natural Religion* (1779)

Diseño de cubierta: Alianza Editorial

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Carlos Mellizo, 1999
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1999
Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
ISBN: 84-206-3528-6
Depósito legal: M. 18.055-1999
Impreso en Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)
Printed in Spain

Prólogo

Antes de entrar con algún detalle en la historia editorial de estos *Diálogos* y en un breve análisis de los que, a mi juicio, deben considerarse como temas principales del libro, sería oportuno advertir que el término «religión», tal y como Hume lo emplea, puede recibir, por lo menos, dos significados diferentes. En primer lugar, podría asimilarse a lo que solemos entender por teología natural y habría que definirlo como «la ciencia de Dios, adquirida mediante el uso natural de la razón». Religión natural y teología natural serían, pues, expresiones equivalentes. Pero, junto a este significado, la palabra «religión» es utilizada por Hume para expresar lo que comúnmente se ha venido llamando el «sentimiento religioso»: el particular modo de ser de aquellas personas cuya interpretación del hombre y la naturaleza se funda, en última instancia, no tanto sobre los hechos que este mundo muestra, como las promesas que este mundo esconde. La religión, en estos dos sentidos, es el asunto al que se refiere el presente escrito.

Lo más probable es que los *Diálogos sobre la religión natural* fuesen compuestos hacia 1751, poco antes de haberse

trasladado Hume a Edimburgo[1]. Desde esa fecha hasta 1763, el libro fue leído por varios amigos del autor, los cuales le aconsejaron no publicar la obra, a fin de evitar un posible escándalo y una violenta reacción del público y de la crítica. Los *Diálogos* permanecieron, pues, inéditos, y Hume decidió, en principio, no gestionar su publicación. Sin embargo, en enero de 1776, tras denunciarse la enfermedad que habría de ocasionarle la muerte en agosto de mismo año[2], Hume introdujo la siguiente cláusula en su testamento[3]:

Dejo todos mis manuscritos, sin excepción, a mi amigo, el Dr. Adam Smith, ex profesor de Filosofía Moral en Glasgow, con el deseo de que publique mis *Diálogos sobre la religión natural*, que forman parte de este legado; es también mi deseo que no publique los manuscritos que él sospeche que no han sido redactados durante estos cinco últimos años, y que los destruya cuando lo estime conveniente [...]. Aunque confío plenamente en la fiel ejecución de esta parte de mi testamento, debido a la sincera e íntima amistad que siempre ha existido entre nosotros, le dejo (a Mr. Smith), en señal de pequeña recompensa por sus molestias al corregir y publicar esta obra, doscientas libras que se entregarán inmediatamente después de la publicación del libro.

En abril de 1776, pocos meses después de hecho el testamento, Hume abandonó Edimburgo con el objeto de consultar a

1. Después de vivir dos años con su hermano en la casa de campo de Ninewells, Hume decidió trasladarse a Edimburgo, posiblemente para estar en contacto con el mundo literario del país. «En 1751», nos dice Hume en su escrito autobiográfico *My Own Life*, «me trasladé del campo a la ciudad, el verdadero escenario para un hombre de letras» (*Mi vida. Carta de un Caballero a su amigo de Edimburgo*, trad. esp. de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 17.)

2. Véase, sobre la enfermedad de Hume: Grieg, *Letters of David Hume, II*, Oxford, 1932, «*Letter 257*», p. 326. Véase también *Mi vida*, ed. cit., pp. 67-92.

3. *Register of Testaments*, Register House, Edimburgo; cit. en *Letters, II*, p. 317.

su médico, el Dr. John Pringle, residente en Londres. Por casualidad, Adam Smith y Hume coincidieron a mitad de camino en una posada de viajeros. Y enterado Smith de la cláusula testamentaria por la cual se le encomendaba la publicación de los *Diálogos*, insistió una vez más en que el libro no debía editarse y persuadió a Hume para que éste, si así lo deseaba, tramitase dicha publicación bajo su propia responsabilidad[4].

El 3 de mayo, algo desanimado, escribe Hume a su amigo desde Londres[5]:

Mi querido amigo:

Adjunto le envío una carta formal, conforme a su deseo. Creo, sin embargo, que sus escrúpulos carecen de fundamento [...]. Reconozco, al mismo tiempo, que sus escrúpulos tienen una apariencia razonable. Pero mi opinión es que si, después de mi muerte, usted decide no publicar nunca esos papeles, los entregue en sobre lacrado a mi hermano y a su familia, con alguna inscripción que diga que usted se reserva el poder de reclamarlos cuando lo estime oportuno. Si vivo algunos años más, yo los publicaré [...].

[Carta formal]

Mi estimado señor:

Después de reflexionar con más cuidado sobre esa cláusula de mi testamento por la que dejo a su disposición todos mis papeles con el ruego de que usted publique mis *Diálogos sobre la religión natural*, me he dado cuenta de que, a causa de la naturaleza de la obra y de la situación de usted, podría ser impropio apresurarse con dicha publicación. Por tanto, aprovecho la presente oportunidad para reducir dicho ruego amistoso. Me conformo con dejar a su entera discreción el momento en que usted publique esa pieza, caso de que decida publicarla.

Con esta rectificación quedaba anulada la cláusula testamentaria que podría garantizar una edición futura de los *Diálo-*

4. Véase: *Dialogues concerning Natural Religion*, editado y con introducción de Norman Kemp Smith, 1947, p. 89.
5. *Letters, II*, 522, p. 316, y 522A, p. 317.

gos. Sin embargo, el deseo de publicar el libro hizo que Hume cambiase de parecer unas semanas más tarde. Y así, el 8 de junio escribe a su amigo y editor William Strahan comunicándole su decisión de dar la obra al público inmediatamente[6]:

[...] En cuanto llegue a Edimburgo, es mi intención imprimir una pequeña edición de 500 ejemplares, de los cuales regalaré 100. Dejaré los restantes a su disposición, junto con la propiedad literaria de mis obras completas, asumiendo que usted no tenga escrúpulo alguno, dada su condición de editor. No es necesario que figure su nombre en la portada. Creo honestamente que ya que Mr. Millar, usted y Mr. Cadell patrocinaron la *Investigación sobre el entendimiento humano,* no hay razón por la cual debieran ustedes albergar escrúpulo alguno respecto a la publicación de estos *Diálogos*.

Habida cuenta de que Hume falleció el mes de agosto del mismo año, estos trámites y disposiciones de última hora referentes a la publicación de la obra muestran el enorme interés del autor en que los *Diálogos* no se sumergiesen en el olvido. La salud de Hume, cada vez más precaria, hizo que su propósito de imprimir el libro estando él en vida fuese un empeño imposible. El 7 de agosto, ya en vísperas de su muerte, Hume hace un último y desesperado intento por asegurar la edición póstuma de la obra. Entregando el manuscrito a William Strahan, añade esta última recomendación testamentaria[7]:

Deseo que mis *Diálogos sobre la religión natural* se impriman y publiquen antes de que transcurran dos años a partir de la fecha de mi muerte [...]. También ordeno que si mis *Diálogos,* junto con el relato de mi vida, no se publicasen, por la causa que fuere, dos años y medio después de mi fallecimiento, sean entregados en propiedad a mi sobrino David, cuya obligación de publicarlos, al tratarse de satisfacer un ruego de su tío, será aprobada por el mundo entero.

6. *Letters, II*, 525, pp. 323-324.
7. *Letters, II*, p. 453.

Tres años después de la muerte de Hume, los *Diálogos* fueron publicados en Edimburgo por su sobrino David. La confianza depositada en él por su tío no se vio defraudada, ya que ejecutó fielmente su voluntad, siguiendo del modo más cuidadoso las instrucciones que figuran en el manuscrito[8]. En la primera edición no figura, por razones que es fácil suponer, el nombre de casa editorial alguna. Sólo el título, la firma del autor y la fecha de impresión.

No es necesario decir que la azarosa peripecia editorial de los *Diálogos* proviene del tema y, sobre todo, del tono del libro. En la actualidad, un crítico de Hume se ha referido a sus escritos sobre religión calificándolos de ser «sistemáticamente irreverentes; burlones; irónicos»[9]. No hay duda de que tal es la primera impresión a que da lugar la lectura de varios pasajes de los *Diálogos*. Sin embargo, creo que no es justa la apreciación de A. E. Taylor cuando afirma que Hume carecía de un mínimo interés vital por los asuntos que, en un amplio sentido, podrían considerarse religiosos[10]. Cuando menos, es arriesgado reducir la atención que Hume dispensó a estas cuestiones a un nivel de mera curiosidad culturalista. Para ser claros: si es verdad que no deben buscarse en Hume las notas que caracterizarían una obra de filosofía cristiana, es posible, no obstante –como puede comprobar el lector de los *Diálogos*–, descubrir una seria preocupación del filósofo por los temas básicos que están presentes en todo sistema de ideas o de creencias religiosas: el origen del orden en el universo; la posibilidad de una teología natural; el problema del mal en el mundo; la condición y el destino del hombre.

8. Véase: Norman Kemp Smith, *op. cit.*, p. 96.

9. Véase: Richard Wollheim (ed.), *Hume on Religion*, Collins Sons & Co. Ltd., Londres y Glasgow, 1963, p. 9.

10. Véase: A. E. Taylor (ed.), *Symposium: The Present-Day Relevance of Hume's Dialogues concerning Natural Religion*, Aristotelian Society Supplementary Volume; XVIII, 1939, pp. 180-181.

En el excelente estudio introductorio que Norman Kemp Smith incluye en su edición de los *Diálogos*, hay dos extensos apartados que se refieren, respectivamente, al ambiente religioso en que creció Hume, y a la actitud de éste frente a la religión en general. No sería impropio, según mi parecer, buscar una posible relación entre estos dos particulares. Hume vivió en contacto con las enseñanzas religiosas al uso en la Escocia de su tiempo. Kemp Smith nos dice que éstas consistían en «una versión popular de la doctrina calvinista, en la que se habían retenido los aspectos más tenebrosos, llegándose incluso, a representarlos de una manera estridente y exagerada»[11]. Y aunque, según concesión del propio Hume, él aceptó el calvinismo en su juventud[12], no tardó en experimentar un proceso de reacción frente a las doctrinas del pecado original, la predestinación y el total estado de depravación de la naturaleza humana. No es preciso entrar a fondo en los escritos de Hume para descubrir cuáles fueron los rasgos más notables de su personalidad y carácter. Si la humildad no pareció ser, ciertamente, su virtud dominante –circunstancia ésta que suele ser común a la mayoría de los filósofos y hombres de letras–, puede afirmarse sin necesidad de elevarse al panegírico que Hume poseyó un modo de ser noble y comunicativo, una natural inclinación a la generosidad y un sentido del humor que fue celebrado por todos los que lo conocieron[13]. Estas disposiciones, unidas a la enorme capacidad crítica del filósofo, tenían forzosamente que oponerlo a toda religiosidad que fuese inspirada por el temor. Partidario de una moralidad abierta, basada en los valores de

11. Véase: Norman Kemp Smith, *op. cit.*, p. 3.

12. Véase: *Boswell Papers*, XII, pp. 227-228 (cit. en *The Life of David Hume*, por E. C. Mossner, University of Texas Press, Austin, 1954, p. 34).

13. Un anecdotario exhaustivo sobre el humor de Hume puede encontrarse en la biografía compuesta por E. C. Mossner que queda citada en la nota anterior. Además, el trabajo de Mossner es sin duda alguna el mejor estudio biográfico de Hume que ha aparecido hasta el momento.

la convivencia, del trato social, de la amistad y, simplemente, de la vida humana, Hume debía rebelarse contra todo lo que significase horror, amenaza y fanatismo. Y es precisamente lo que cada religión puede comportar de horror, de amenaza y de fanatismo lo que Hume combatió hasta la hora de su muerte. Los excesos a que dio lugar esta actitud no se le ocultan hoy a nadie; y tampoco, según yo pienso, le pasaron totalmente inadvertidos al propio Hume[14]. La Historia, al ser disciplina que disfruta de una especial habilidad para detectar abusos y recriminar errores, ha hecho que Hume pasase a la posteridad como lo que en parte fue: un espíritu polémico, llevado a formular afirmaciones temerarias que alarman, que sorprenden y que tientan al reproche y al escándalo. Y ello, incidentalmente, ha convertido a Hume en uno de esos personajes con fuerza de símbolo, que unos se esfuerzan a hora y a deshora por revivir, mientras que otros ponen el mismo empeño por silenciar.

Toda exégesis de los *Diálogos* suscita una pregunta que ha ocupado repetidas veces la atención del estudioso y del crítico. ¿Cuál de los personajes que participan en la conversación representa la ideología de Hume? Es claro que el papel de Demea queda casi reducido a un mero sorprenderse y escandalizarse ante lo que sus dos amigos, Filón y Cleantes, van diciendo. Sus escasas intervenciones suelen adoptar un aire de ingenua «ortodoxia» que tiene su origen en la fe incondicional del personaje. Y aunque en alguna ocasión los razonamientos de Demea parecen revestirse de un aparato filosófico que los lleva al plano de discusión establecido por sus ami-

14. Por ejemplo, leemos en la Parte XII varias declaraciones de Filón que parecen implicar una cierta autocrítica de Hume y una cierta justificación de su actitud aparentemente irrespetuosa hacia las cuestiones de la religión.

gos, Demea no consigue adquirir la entidad necesaria y su figura queda notablemente desdibujada. Son, por lo tanto, Filón y Cleantes los encargados de llevar el mayor peso de los *Diálogos,* y es claro que la personalidad filosófica de ambos no es susceptible de recibir una precisa definición. T. E. Jessop ha señalado el carácter ambiguo de estos dos dialogantes[15]: uno y otro, a pesar de su declarado antagonismo, muestran indiscutibles concomitancias, como en seguida veremos. Hay planteamientos y criterios de genuino carácter humeano que tanto Filón como Cleantes ponen de manifiesto en sus respectivas intervenciones. Pero la pregunta queda aún sin responder: ¿Quién es, en definitiva, Hume? La declaración final de Pánfilo (el narrador) cuando aventura que quizá son los principios de Cleantes los que se acercan más a la verdad, no es en modo alguno suficiente para convencer al lector de que ha sido precisamente él quien se ha alzado con la victoria. De hecho, si se ponderan las intervenciones de los dos, es claro que Filón tenía muchas más cosas que decir que su antagonista, y que éste, en el fondo, sólo tenía que decir una. Por otra parte, J. Laird ha indicado[16] que los *Diálogos* obedecen a la norma ciceroniana según la cual no cabe atribuir a un dialogante en particular la función de representar las ideas y opiniones del autor. Según esto, *cada* personaje se encargaría de desarrollar un punto de vista, y el asunto quedaría en suspenso, sin llegar a ninguna afirmación categórica que viniese a resolver el litigio. Si tal era la intención de Hume, es claro que el libro carece del equilibrio necesario para que de sus páginas se desprenda una perfecta neutralidad. Es verdad que Cleantes logra, aquí y allí, victorias parciales. Pero parece

15. Véase: T. E. Jessop, *Symposium: The present-day relevance of Hume's Dialogues concerning Natural Religion* (Aristotelian Society Supplementary; volumen XVIII, 1939, p. 219).

16. Véase: J. Laird, *Symposium: The present-day relevance of Hume's Dialogues concerning Natural Religion* (Aristotelian Society Supplementary, volumen XVIII, 1939, pp. 206-207).

que en lo esencial, y a pesar del giro algo injustificado que no mucho antes de llegar a la conclusión del libro se opera en el ánimo de Filón, el «triunfo» es de este último. Aunque sólo fuera por el mayor espacio y atención que se dedican a este personaje en las páginas de los *Diálogos*, podríamos deducir que Filón goza, casi enteramente, de la simpatía de Hume. Hay, además, algunas declaraciones en la correspondencia del autor que vienen a confirmar esta inclinación[17].

Si se dejan al margen algunos otros propósitos de carácter secundario, cabría decir que la intención primordial de los *Diálogos* es doble:

En primer lugar, la obra está dirigida a criticar los fundamentos en que se apoya una demostración de la Naturaleza Divina por vía del argumento *a posteriori*, defendido por Cleantes, y que, según los planteamientos del libro, es el único que merece un reposado análisis filosófico. El argumento *a priori* expuesto por Demea es descalificado por los otros dos interlocutores. Ambos esgrimen argumentos claramente humeanos y unen sus esfuerzos a la hora de echar por tierra la tesis racionalista de Demea. Cuanto éste define la Naturaleza Divina como algo que existe necesariamente y que lleva en sí mismo la razón de su existencia, Cleantes toma la palabra para decir: «Hay un absurdo evidente en pretender demostrar un asunto de hecho, o en intentar probarlo mediante argumentos *a priori*. Nada puede demostrarse a menos que su contrato implique una contradicción. Todo lo que podemos concebir como existente, podemos también concebirlo como no existente [...]. Por tanto, las palabras "existencia necesaria" carecen de significado».

Cleantes, por su parte, propone el argumento *a posteriori* que, en síntesis, podría formularse así: es evidente que se da un cierto orden en el mundo. Ese orden podría, teóricamente, provenir de dos causas distintas: o bien la materia contiene en

17. Véase: *Letters, I*, 72, pp. 153-155.

sí misma un principio secreto de autoordenación, o bien actúa según los principios que le dicta una realidad superior, externa a ella. Ambas hipótesis son posibles, consideradas en abstracto. Pero la «experiencia» cotidiana nos muestra que la materia es incapaz de organizarse por sí misma. Las piedras, la madera y el hierro, dejados a merced de las inclinaciones que les son propias, jamás podrían organizarse de por sí hasta el extremo de constituirse, por ejemplo, en una casa. Observamos, sin embargo, que existen las casas, los barcos, los relojes y una serie numerosa de productos artificiales. La experiencia, por tanto, nos dice que, de hecho, los productos artificiales obedecen a un plan mental, a un designio humano capaz de poner ese elemento organizador que sólo la mente puede segregar. Y así, del mismo modo que al ver una casa deducimos la existencia de una mente arquitectónica que se encargó de construirla, podemos también deducir, por analogía, la existencia de una Mente Superior encargada de organizar la totalidad del Universo.

El argumento de Cleantes es, en cierto modo, humeano, por lo menos en lo que tiene de aplicación del «método experimental». A la base de este tipo de prueba opera el convencimiento de que sólo la experiencia puede proporcionarnos –aunque jamás de modo terminante e irrefutable– algún tipo de conocimiento acerca de las causas. Si a Cleantes le toca en los *Diálogos* desempeñar el papel de «filósofo experimental» a ultranza, a Filón le corresponde el de «escéptico especulativo en materia de religión». Pues, concediendo, en principio, alguna validez al método de Cleantes, se niega a extender su esfera de aplicabilidad más allá del ámbito de lo sensible. Con abundancia de ejemplos y de hipótesis descabellados, pero «verosímiles», Filón presenta a su interlocutor las dificultades que surgen frente a la pretensión de establecer una analogía entre los productos debidos al artificio humano, y el mundo, interpretado éste como producto de una planificación divina. Después, Filón pregunta a su antagonista si en realidad el co-

nocimiento humano tiene datos suficientes para afirmar que sólo la mente es capaz de organizar la materia, y si el hecho de que tal sea el caso en la pequeña esfera de objetos que caen bajo nuestro conocimiento nos proporciona una base adecuada para pronunciarnos de un modo decisivo respecto al «todo». Y la crítica adquiere su máxima fuerza cuando Filón señala que todas las inferencias causales que tienen alguna validez se fundan en la «observación» de la unión constante entre dos clases de objetos. Privados de esa experiencia cuando nos referimos a la relación Dios-Mundo, nos vemos obligados a reconocer que esta posible relación es «particular, única y sin paralelo alguno». ¿Cómo, por tanto, puede tener la palabra «causa», aplicada a Dios, un significado humanamente inteligible? No contento con lo que lleva ganado en el debate, Filón hace alarde de sus poderosas facultades dialécticas, y hasta llega a avanzar un paso más, dando por válida la suposición de su contrincante, según la cual el Universo obedece al plan de una Mente Divina. Suponiendo, pues, que el todo respondiese a los designios de una razón superior, dice Filón, también esa razón requeriría, a su vez, otra causa. Así pues, o bien nos embarcamos en un proceso *in infinitum*, o, admitiendo nuestra ignorancia, nos contentamos desde el punto de vista epistemológico con el «hecho» de la naturaleza misma.

En segundo lugar, y ya en las partes finales del libro, los *Diálogos* resucitan el viejo problema del mal. Si hasta aquí la conversación había transcurrido dentro de los límites impuestos por la pregunta sobre el origen y organización «natural» del mundo, lo que ahora se discute son los atributos «morales» de Dios y la dificultad que implica el asignar a la deidad las virtudes de la benevolencia, la justicia y la generosidad en su grado máximo y tal y como nosotros las entendemos. Esta dificultad proviene del grado imperfecto en que se encuentran los seres de la Creación en general, y el hombre en particular. Y Filón, guiándose únicamente por las normas

del sentido común y la experiencia, compone el argumento que inclina a su favor el resultado de la controversia: el mal existe en el mundo, no como mera privación, sino como algo positivo; por lo tanto, debemos concluir que, o el Artífice del Universo es benevolente pero incapaz de impedir el mal, o que es todopoderoso, en cuyo caso debemos hacerle responsable del mal que Él pudo haber evitado. Quizá el tono de Filón al exponer su razonamiento empaña la idea que quiere comunicar. Pues su propósito no es el de la simple irreverencia, sino el de poner de manifiesto hasta qué punto el conocimiento humano, rigiéndose por sus propias leyes, es incapaz de justificar racionalmente los pricipios de la fe. Lo que se pone en duda no son los atributos perfectos de la divinidad, sino la posibilidad de explicarlos a la mera luz de la razón.

En su dimensión estrictamente filosófica, habría que considerar los *Diálogos*, cualesquiera que sean sus limitaciones, como uno de los pilares fundamentales del pensamiento moderno en torno al tema del teísmo especulativo. Pero es difícil hablar de los escritos de Hume sin mencionar su afición a los análisis de carácter psicológico. En el caso de los *Diálogos*, encontramos frecuentes incursiones en lo que, según terminología actual, podríamos hoy llamar una «psicología del temperamento religioso», asunto en el que el autor se detuvo por extenso en la *Investigación sobre los principios de la moral* y en otros capítulos de su obra.

Una primera traducción mía de estos *Diálogos*, fechada en 1973, apareció en la colección «Biblioteca de Iniciación Filosófica», publicada en Buenos Aires por Aguilar Argentina. Esta nueva versión del texto completo de Hume es una revisión de aquélla, con los ajustes de expresión y puntuación que he estimado necesarios. Todos los términos entre corchetes son del traductor.

CARLOS MELLIZO
Universidad de Wyoming

Bibliografía

AIKEN, Henry D. (ed.): *Hume's Moral and Political Philosophy,* Hafner, Nueva York, 1972.

ARCE CARRASCOSO, J. L.: «Creencia y simpatía en Hume», *Anales del Seminario de Metafísica,* XI, Madrid, 1976, pp. 7-49.

BENNETT, Jonathan: *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes,* Clarendon Press, Oxford, 1971.

BERMUDO ÁVILA, J. M.: *El empirismo (De la pasión del filósofo a la paz del sabio),* Montesinos, Barcelona, 1984.

DUQUE, Félix: *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad. Ensayos sobre Hume y Kant,* Natán, Valencia, 1988.

ELÓSEGUI ITXASO, M.: «En torno al concepto de simpatía y el espectador imparcial en Adam Smith, o la sociedad como espejo», *Eurídice* I, UNED, 1991, pp. 121-148.

FERNÁNDEZ VÍTORES, R.: *Causa e identidad en David Hume,* Ediciones Libertarias, Madrid, 1988.

FLEW, Anthony: *David Hume, Philosopher of Moral Science,* B. Blackwell, Oxford-Nueva York, 1986.

GARCIA-BORRÓN, J. C.: *Empirismo e Ilustración inglesa: De Hobbes a Hume,* Prólogo de Carlos Paris, Cincel, Madrid, 1885.

GARCÍA-ROCA, J.: *Positivismo e Ilustración. La Filosofía de David Hume,* Universidad de Valencia, Valencia, 1981.

GASKIN, John Charles: *Hume's Philosophy of Religion,* Humanities Press International, Atlantic Highlands, New Jersey, 1988.

GUISÁN, Esperanza: *Cómo ser un empirista en ética,* Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 1985.

HOUSTON, Joseph: *Reported Miracles: A Critique of Hume,* Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1994.

LÓPEZ SASTRE, G.: «¿Por qué son necesariamente inútiles las virtudes específicamente religiosas?», *TELOS, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas,* vol. I, núm. 1, SIEU, Universidad de Santiago de Compostela, febrero, 1992, pp. 15-19.

MELLIZO, Carlos: *En torno a David Hume: Tres estudios de aproximación,* Montecasino, Zamora, 1978.

MONTES FUENTES, M. J.: *La identidad personal en David Hume,* Universidad Complutense, Madrid, 1989.

PINCH, Adela: *Strange Fits of Passion: Epistemology of Emotion, Hume to Austion,* Stanford University Press, 1996.

SALAS ORTUETA, Jaime, y MARTÍN, Félix (eds.): *David Hume. Perspectivas sobre su obra,* Editorial Complutense, Madrid, 1998.

SIEBERT, Donald T.: *Moral Aimus of David Hume,* University of Delaware Press, Londres, 1990.

TASSET, J. L.: «Sobre la teoría de la evolución moral en David Hume», *Ágora,* 8, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 53-66.

TWEYMAN, Stanley: *Skepticism and Belief in Hume's Dialogues concerning Natural Religion,* M. Nihjoff, Boston, 1986.

YANDELL, Keith E.: *Hume's «Inexplicable Mistery»: His Views on Religion,* Temple University Press, Philadelphia, 1990.

Diálogos sobre la religión natural

Pánfilo a Hermipo

Se ha hecho notar, amigo Hermipo, que aunque los filósofos antiguos impartían la mayoría de sus enseñanzas en forma de diálogo, este método de composición ha sido muy poco practicado en épocas más recientes y apenas si ha tenido éxito en manos de quienes se han atrevido a intentarlo. Una argumentación exacta y regular, tal y como ahora se espera de las investigaciones filosóficas, obliga a un hombre de manera natural a emprender un camino didáctico y metódico que le permita explicar inmediatamente y sin preámbulo alguno el punto al que se dirige; y, de ahí en adelante, proceder sin interrupción a deducir las pruebas sobre las que su argumentación se funda. Presentar un *sistema* en forma de conversación resulta muy poco natural; y mientras que el que escribe un diálogo desea, al apartarse del estilo directo, dar un aire más libre a su trabajo y evitar la aparición de un *autor* y un *lector*, corre el riesgo de toparse con otro inconveniente más grave y dar la imagen del *pedagogo* y el *discípulo.* Por otra parte, si va

a desarrollar la discusión en un ambiente de amigable camaradería sirviéndose de una variedad de asuntos marginales y conservando un equilibrio entre los dialogantes, a menudo pierde tanto tiempo en preparaciones y transiciones, que el lector difícilmente se verá compensado, por muchas que sean las amenidades inherentes al diálogo, al perder el orden, la brevedad y la precisión que han tenido que sacrificarse.

Sin embargo, hay algunos temas a los que la escritura dialogada se adapta particularmente y en los que el diálogo es preferible al método de composición directo y simple.

Cualquier punto de doctrina que sea tan *obvio* que apenas admita discusión, pero que al mismo tiempo sea tan *importante* que nunca pueda ser inculcado con excesiva frecuencia, parece requerir algún método de este tipo para ser tratado; un método en el que la novedad del estilo pueda compensar lo viejo del asunto, en el que la vivacidad de la conversación pueda reforzar el precepto, y en el que la variedad de puntos de vista expuestos por los diferentes personajes pueda hacer que la obra no resulte ni tediosa ni redundante.

Por otra parte, cualquier punto de doctrina que sea tan *oscuro* e *incierto* que la razón humana no pueda determinarse con exactitud respecto a él parece llevarnos naturalmente –si decidimos tratarlo– a hacerlo en forma de diálogo y conversación. A hombres razonables puede permitírseles diferir en aquello de lo que nadie puede estar razonablemente seguro. Sentimientos opuestos, incluso sin llegar a conclusión alguna, proporcionan un agradable entretenimiento; y si el asunto es curioso e interesante, el libro nos servirá para sentirnos en cierto modo acompañados y unirá los dos placeres más grandes y más puros de la vida humana: el estudio y la convivencia.

Felizmente, todas estas circunstancias se dan en el tema de la *religión natural*. ¿Qué verdad hay tan cierta y evidente como la de la existencia de un Dios, verdad que han reconocido las épocas más ignorantes de la historia y para la que los genios más refinados han intentado ambiciosamente producir nuevas pruebas y argumentos? ¿Qué verdad tan importante como ésta, la cual es el fundamento de todas nuestras esperanzas, la base más segura de la moral, el más firme soporte de la sociedad y el único principio que no debería estar ausente ni por un momento de nuestros pensamientos y meditaciones? Pero al tratar de esta verdad evidente e importante, ¡cuántas cuestiones intrincadas surgen acerca de la naturaleza de ese divino Ser, de sus atributos, sus decretos y su plan de providencia! Tales cuestiones han sido siempre objeto de disputas entre los hombres; y por lo que se refiere a ellas, la razón humana no ha alcanzado ninguna determinación cierta. Sin embargo, estos temas son tan interesantes, que no podemos reprimir la inquietud de tornar a investigar sobre ellos, a sabiendas de que sólo la duda, la incertidumbre y la contradicción han sido hasta ahora el resultado de los estudios más exactos.

Tuve recientemente ocasión de observar esto cuando, según mi costumbre, pasé parte de la estación veraniega con Cleantes y estuve presente en las conversaciones que mantuvo con Filón y Demea, de las cuales ya te di hace poco una somera idea. Pero como me dijiste que te había picado la curiosidad, debo necesariamente entrar con más detalle en lo que fueron sus razonamientos, y exponer los varios sistemas que propusieron en lo referente a materia tan delicada como lo es la religión natural. El notable contraste entre sus diferentes personalidades hizo que tu curiosidad fuese aún mayor, cuando comparaste las exactas

intervenciones filosóficas de Cleantes con el descuidado escepticismo de Filón, o la actitud de ambos con la rígida e inflexible ortodoxia de Demea. Mi corta edad convirtióme en mero testigo de sus disputas. Y esa curiosidad natural, propia de los primeros años de la vida, ha impreso tan profundamente en mi memoria toda la cadena de sus argumentos, que, según espero, no omitiré ni confundiré ninguna parte considerable de lo que allí se dijo.

Parte I

[Pánfilo]
Al reunirme con los visitantes que había encontrado sentados en la biblioteca de Cleantes, Demea felicitó a Cleantes por el gran esmero con que se había ocupado de mi educación, y por la infatigable constancia y perseverancia que tenía para con todas sus amistades.

[Demea]
El padre de Pánfilo, dijo, fue tu amigo íntimo; el hijo es tu discípulo, y bien podría considerársele como tu hijo adoptivo, a juzgar por los desvelos que te has tomado en toda rama de la ciencia y de la literatura que pudiera serle de utilidad. Estoy persuadido de que no careces ni de prudencia ni de espíritu de trabajo. Y por lo tanto te haré sabedor de una máxima que yo he observado con mis propios hijos y que me gustaría saber hasta qué punto coincide con lo que tú haces. El método que yo sigo en su educación se funda en el dicho de un antiguo: «Que los estudiantes de filosofía aprendan primero la lógica, luego la ética, después la física, y, en último lugar, la naturaleza

de los dioses»*. Según él, esta ciencia de la teología natural, al ser más profunda y abstrusa que ninguna, requiere la máxima madurez en el juicio de los estudiantes que se aplican a ella; y sólo puede serle confiada a una mente enriquecida con todas las otras ciencias.

[Filón]
¿Tanto tardas, dijo Filón, en enseñarles a tus hijos los principios de la religión? ¿No se corre el riesgo de que descuiden o rechacen por completo esas opiniones de las que tan poco han oído durante el curso de su educación?

[Demea]
Solamente he pospuesto el estudio de la teología natural como ciencia que está sujeta a razonamientos y disputas humanas, replicó Demea. Sembrar en sus almas la semilla de la piedad es mi primer cuidado. Y mediante continuos preceptos y enseñanzas, así como –según espero– mediante el buen ejemplo, imprimo profundamente en sus tiernas almas un hábito de respeto hacia los principios de la religión. Cuando están estudiando cualquier otra ciencia, les señalo la incertidumbre que se encierra en cada parte, las eternas disputas de los hombres, la oscuridad de toda filosofía y las extrañas y ridículas conclusiones a las que han llegado algunos de los genios más grandes, siguiendo los principios de la mera razón humana. Habiendo domado así sus mentes hasta el punto de sujetarlas a un debido grado de sumisión y de autodesconfianza, no tengo escrúpulo alguno en presentarles los grandes misterios de la religión, ni tengo miedo de que caigan en esa arrogancia de la filosofía que podría llevarlos a re-

* Crisipo *apud* Plut. *De repug. Stoicorum* [cap. 9, 1035 a, g].

chazar las doctrinas y opiniones más firmemente establecidas.

[Filón]
Tu precaución de sembrar pronto la piedad en las almas de tus hijos es, ciertamente, una medida muy razonable y responde a lo que se requiere en esta edad profana e irreligiosa. Pero lo que me admira principalmente de tu plan de educación es tu método de sacar ventaja de los principios mismos de la filosofía y del saber, los cuales, al inspirar orgullo y autosuficiencia, han venido a ser, en todas las épocas, tan destructivos para los principios de la religión. Déjame señalar que las gentes vulgares que no están familiarizadas con la ciencia ni con la profunda investigación, al observar las disputas de los sabios, han solido tener un completo desprecio por la filosofía, y de esta manera se han reafirmado mucho más en los puntos fundamentales de la teología que les fue enseñada. Quienes han entrado un poco en el estudio y la investigación, al encontrar muchas apariencias de evidencia en las doctrinas más nuevas y extraordinarias, piensan que nada es demasiado difícil para la razón humana; y saltándose presuntuosamente todas las barreras, profanan los más íntimos santuarios del templo. Pero confío en que Cleantes estará de acuerdo conmigo en que una vez que hemos abandonado la ignorancia –el remedio más seguro–, queda todavía un medio de prevenir ese profano libertinaje. Dejemos que los principios de Demea se desarrollen y prosperen; persuadámonos hondamente de la debilidad, la ceguera y los estrechos límites de la razón humana; consideremos la incertidumbre y las contradicciones sin cuento con que se encuentra, incluso en asuntos que se refieren a la vida ordinaria y a la práctica; tengamos presentes los errores y engaños de

nuestros propios sentidos, las dificultades insuperables que rodean los primeros principios de todos los sistemas, las contradicciones que van aparejadas a las ideas de materia, causa y efecto, extensión, espacio, tiempo, movimiento y, en una palabra, a toda clase de cantidad: el objeto de la única ciencia capaz de alcanzar alguna certeza o evidencia. Cuando estas dificultades son expuestas bien a las claras –cosa que suelen hacer algunos filósofos y casi todos los teólogos–, ¿quién puede tener la suficiente confianza en esta frágil facultad de la razón, como para tomar en serio sus determinaciones respecto a puntos tan sublimes, tan abstrusos y tan alejados de la vida común y de la experiencia? Cuando la coherencia entre las partes de una piedra, o, incluso, la composición de esas partes que la convierten en extensa, cuando estos objetos familiares –digo– son tan inexplicables y contienen circunstancias tan encontradas y contradictorias entre sí, ¿con qué seguridad podríamos decidir respecto al origen de los mundos o seguir las huellas de su historia de eternidad a eternidad?

[Pánfilo]
Mientras Filón pronunciaba estas palabras, pude observar una sonrisa en los rostros de Demea y Cleantes. La sonrisa de Demea parecía implicar una satisfacción sin reservas ante las doctrinas expuestas; pero en las facciones de Cleantes pude atisbar un aire de sutileza, como si él hubiera detectado en los razonamientos de Filón algo de sorna o de buscada malicia.

[Cleantes]
Lo que tú, Filón, propones, dijo Cleantes, es erigir la fe religiosa sobre el escepticismo filosófico; y piensas que si la certeza o evidencia es desterrada de cualquier otro objeto

de investigación, irá a refugiarse en estas doctrinas teológicas y adquirirá allí una fuerza y autoridad superiores. Que tu escepticismo sea tan absoluto y sincero como parece, es algo que sabremos dentro de poco, cuando se disuelva esta reunión. Pues entonces podremos ver si sales por la puerta o por la ventana, y si realmente dudas que tu cuerpo tiene gravedad y puede herirse en la caída, tal y como asegura la opinión popular fundada en los engañosos sentidos y en la aún más engañosa experiencia. Y esta consideración, Demea, acaso pueda servir para disipar nuestra mala voluntad para con esta divertida secta de los escépticos: si hablan en serio, no podrán inquietar al mundo por mucho tiempo con sus dudas, cavilaciones y disputas; y si lo que dicen es solamente una broma, serán quizá censurables por sus chistes de mal gusto, pero no podrán ser nunca muy peligrosos ni para el estado, ni para la filosofía, ni para la religión.

En realidad, Filón, continuó diciendo, parece cierto que aunque un hombre, en un momento de buen humor, y después de intensa reflexión sobre las muchas contradicciones e imperfecciones de la razón humana, pueda renunciar absolutamente a toda creencia y opinión, es imposible que persevere en este escepticismo total y lo incorpore a su conducta, siquiera por espacio de unas horas. Los objetos externos ejercen presión sobre él; las pasiones lo solicitan; su melancolía filosófica se desvanece; y ni la más extremada violencia ejercida sobre su propio talante será capaz de preservar durante algún tiempo esa pobre apariencia de escepticismo. Además, ¿qué razón hay para que se autoimponga una violencia así? Ésta es una cuestión a la que ni él mismo podría dar una respuesta consistente con sus principios escépticos. De manera que, vistas las cosas en conjunto, nada es más ridículo que los principios

de los antiguos pirrónicos, si éstos intentaran extender por doquier el escepticismo que aprendieron en sus escuelas y que debería haber permanecido encerrado en ellas.

Según este modo de ver las cosas, parece haber una gran semejanza entre la secta de los estoicos y la de los pirrónicos, a pesar de su perpetuo antagonismo; y ambas parecen fundarse en esta máxima errónea: que lo que un hombre puede hacer algunas veces y en algunos estados de ánimo, puede hacerlo siempre y en todo estado de ánimo. Cuando la mente, por medio de reflexiones estoicas, se eleva a un sublime entusiasmo de virtud y valerosamente se atreve a comprometerse con cualquier *especie* de honor o con el bien público, ni los más graves dolores y sufrimientos corporales prevalecerán sobre su alto sentido del deber. Y hasta quizá sea posible por estos procedimientos sonreír y exultar cuando se está en medio de torturas. Si de hecho y en realidad tal puede ser el caso algunas veces, con mucha mayor razón podrá un filósofo encerrado en su escuela o en su estudio ir excitándose a sí mismo hasta alcanzar un tal grado de entusiasmo, y soportar en su imaginación el más agudo dolor o el suceso más calamitoso que le sea posible concebir. Pero, ¿cómo podrá sostener de manera constante ese entusiasmo? La inclinación de su mente se disipa y él no puede hacerla volver cuando se le antoje; las distracciones le apartan de su camino; las desgracias le sobrevienen cuando menos las espera; y el que era *filósofo* se convierte gradualmente en un *hombre de la plebe*.

[Filón]

Admito tu comparación entre los estoicos y los escépticos, replicó Filón. Pero, al mismo tiempo, podrás observar que aunque, en el estoicismo, las inclinaciones del alma no pueden dar soporte a los altos vuelos de la filosofía, ocu-

rre, sin embargo, que, aun en los momentos en que caen a un nivel más bajo, retienen algo de lo que fue su primera disposición; y así, los efectos del razonamiento de un estoico brotarán en su conducta vital cotidiana y en el tono de todas sus acciones. Las antiguas escuelas, especialmente la de Zenón, produjeron ejemplos de virtud y de constancia que parecen asombrosos para el tiempo presente.

> Vain Wisdom all and false Philosophy.
> Yet with a pleasing sorcery could charm
> Pain, for a while, or anguish; and excite
> Fallacious Hope, or arm the obdurate breast
> With stubborn Patience, as with triple steel[1].

De la misma manera, si un hombre se ha acostumbrado a hacerse consideraciones escépticas sobre la incertidumbre y los estrechos límites de la razón, no las olvidará por completo cuando dirija su reflexión a otros asuntos, sino que nos encontraremos con que en todos sus principios y razonamientos filosóficos (no me atrevo a decir que también en su conducta común) será diferente de quienes jamás se formaron opinión alguna sobre el caso, o han albergado sentimientos más favorables con respecto a la razón humana.

Cualquiera que sea el extremo al que una persona quiera llevar sus principios especulativos de escepticismo, admito que tendrá que actuar, vivir y conversar como los de-

1. John Milton, *Paradise Lost,* libro II:

> Vano es todo saber, y falsa la filosofía.
> Sin embargo, con su magia encantadora pueden suavizar
> el dolor o la angustia por algún tiempo, y despertar en nosotros
> una esperanza engañosa, o reforzar el obstinado pecho
> con una paciencia tan sólida como el acero. *(N. del T.)*

más hombres; y para justificar su conducta no tendrá que dar más razón que la de la absoluta necesidad de actuar así. Si alguna vez lleva sus especulaciones más allá de los límites que le impone esta necesidad, y filosofa acerca de asuntos naturales o morales, es que se siente atraído por un cierto placer y satisfacción que él encuentra en conducirse de ese modo. Además, considera que todo el mundo, incluso en la vida cotidiana, se ve obligado en mayor o menor medida a profesar esta filosofía; que desde nuestra más tierna infancia hacemos continuos progresos en la formación de principios más generales de conducta y razonamiento; que conforme más experiencia adquirimos y más fuerte es la razón de que estamos dotados, siempre hacemos que nuestros principios sean más generales y comprehensivos; y que lo que llamamos *filosofía* no es otra cosa que una operación regular y metódica de la misma especie. Filosofar acerca de tales asuntos no es nada esencialmente diferente de razonar acerca de la vida común; y sólo habremos de esperar una mayor estabilidad, si no una mayor verdad, de nuestra filosofía, en virtud de su más exacto y más escrupuloso modo de proceder.

Pero cuando dirigimos la mirada más allá de los asuntos humanos y de las propiedades de los cuerpos que nos rodean; cuando llevamos nuestras especulaciones a esas dos eternidades que yacen antes y después del presente estado de cosas –a la creación y formación del universo, a la existencia y propiedades de los espíritus, a los poderes y operaciones de un Espíritu universal que existe sin principio ni fin y que es omnipotente, omnisciente, inmutable, infinito e inefable–, muy lejos tendríamos que estar de la más débil tendencia escéptica para no temer que nos hallásemos tratando de asuntos que caen por completo fuera del alcance de nuestras facultades. Siempre que confine-

mos nuestras especulaciones al comercio, o a la moral, o a la política, o a la crítica, cabe la posibilidad de que apelemos en cada momento al sentido común y a la experiencia, que servirán para reforzar nuestras conclusiones filosóficas y para, al menos en parte, ahuyentar las sospechas que tan justamente albergamos contra todo razonamiento que sea muy sutil y refinado. Pero en los razonamientos teológicos carecemos de esta ventaja; y debemos estar persuadidos de que nos hallamos frente a objetos que son demasiado grandes para nuestra capacidad, a pesar de que requerirían, más que ningún otro, el que nuestra mente estuviera familiarizada con ellos. Somos como forasteros en un país extraño, a quienes todo debe resultarles sospechoso, pues en todo momento corren el riesgo de violar las leyes y costumbres de las gentes con quienes viven y conversan. No sabemos hasta qué punto debemos confiar en nuestros métodos comunes de razonamiento cuando tratamos con semejante asunto, ya que incluso en la vida ordinaria y limitándonos a una provincia del saber que es especialmente apropiada para ellos, no podemos explicarnos debidamente, y sólo nos vemos impulsados por una suerte de instinto o necesidad al emplearlos.

La pretensión de todos los escépticos es que, cuando se considera la razón de un modo abstracto, es la razón la que proporciona argumentos invencibles contra sí misma; y que nunca podríamos retener la menor convicción y seguridad en asunto alguno, si nuestros sutiles y refinados argumentos escépticos no fueran corregidos por argumentos más naturales derivados de los sentidos y la experiencia. Pero es evidente que siempre que nuestros argumentos pierden esta ventaja y se apartan mucho de la vida común, el más refinado escepticismo viene pegado a ellos y es capaz de oponerse a ellos y equilibrarlos. Ninguno de

los tipos de argumento tiene más peso que el otro. Así, pues, la mente deberá permanecer suspendida entre los dos; y es esta misma suspensión o equilibrio lo que constituye el triunfo del escepticismo.

[Cleantes]
Lo que yo, Filón, observo con respecto a ti y a todos los escépticos especulativos es que vuestra doctrina y vuestras prácticas están sujetas a variación, tanto en los más abstractos puntos de teoría como en la conducta de la vida común. Siempre que una evidencia se manifiesta, os adherís a ella, a pesar de vuestro pretendido escepticismo; y también puedo observar que algunos de los de vuestra secta son tan dogmáticos como esos que hacen grandes profesiones de certeza y seguridad. Verdaderamente, ¿no sería ridículo un hombre que pretendiera rechazar la explicación que da Newton del maravilloso fenómeno del arco iris, sólo porque esa explicación da una anatomía prodigiosa de los rayos de luz, y ése es un asunto demasiado refinado para la comprensión humana? ¿Y qué le dirías tú a uno que no teniendo nada particular que objetar a los argumentos de Copérnico y Galileo en favor del movimiento de la Tierra, dejara de aceptarlos apoyándose en el principio general de que esos asuntos son demasiado grandiosos y demasiado remotos para ser explicados por la estrecha y falaz razón de la humanidad?

Hay ciertamente, como bien has observado, una clase de escepticismo febril e ignorante que hace que el hombre albergue un prejuicio general contra todo aquello que no entiende fácilmente y que le induce a rechazar todo principio que requiera, para ser probado y establecido, un razonamiento elaborado. Esta especie de escepticismo es fatal para el conocimiento, no para la religión; pues nos

encontramos con que aquellos que lo profesan en mayor grado, a menudo dan su asentimiento no sólo a las grandes verdades de la teología natural, sino también a las opiniones más absurdas que la superstición tradicional les ha metido en la cabeza. Creen firmemente en las brujas, si bien no creerán ni prestarán la menor atención a la más sencilla proposición de Euclides. Pero los escépticos refinados y filosóficos caen en otra inconsistencia de naturaleza opuesta. Llevan adelante sus investigaciones hasta los más abstrusos rincones de la ciencia, y se ven recompensados a cada paso, en proporción a la evidencia con que van encontrándose: la luz es de hecho anatomizada; el verdadero sistema de los cuerpos celestes es descubierto y comprobado. Pero la nutrición de los cuerpos por medio del alimento continúa siendo un misterio inexplicable; la cohesión de las partes de la materia continúa siendo incomprensible. Estos escépticos, por tanto, están obligados en cada cuestión a considerar por separado cada evidencia en particular, y a otorgar su asentimiento de manera proporcional al grado de evidencia que tiene lugar. Esto es lo que hacen en todas las ciencias naturales, matemáticas, morales y políticas. ¿Y por qué no hacen lo mismo, pregunto yo, en la ciencia teológica y religiosa? ¿Por qué han de ser rechazadas las conclusiones de esta naturaleza, basándose exclusivamente en la general presunción de que la razón humana es limitada, y sin discutir para nada la evidencia? ¿No es esta conducta tan desigual una prueba clara de prejuicio y de pasión?

Decís que nuestros sentidos son falaces; que nuestro entendimiento es erróneo; que nuestras ideas, incluso las que se refieren a los objetos más familiares –la extensión, la duración, el movimiento–, están llenas de absurdos y contradicciones. Me desafiáis a resolver las dificultades o a re-

conciliar las contradicciones que vais descubriendo en ellas. Pero yo no tengo capacidad para una empresa tan enorme; carezco del necesario tiempo libre para dedicarme a ella. Percibo que es superflua. Vuestra propia conducta en cada circunstancia refuta vuestros propios principios y da muestra de la firme confianza que tenéis en todas las recibidas máximas de la ciencia, de la moral, de la prudencia y de la justicia.

Nunca daré mi asentimiento a opinión tan desconsiderada como la que un celebrado escritor* mantiene cuando dice que los escépticos no son una secta de filósofos sino, simplemente, una secta de mentirosos. Sin embargo, me permito afirmar (espero que sin ofensa) que son una secta de bromistas o de guasones. Pero, por mi parte, cuando me apetezca distraerme y divertirme, eligiré, ciertamente, un entretenimiento de naturaleza menos perplejante y abstrusa. Una comedia, una novela o, como mucho, la lectura de la historia parecen entretenimientos más naturales que esas abstracciones y sutilidades metafísicas.

En vano haría el escéptico la distinción entre la ciencia y la vida ordinaria, o entre una ciencia y otra ciencia. Los argumentos empleados en todas ellas son, en rigor, de naturaleza semejante y contienen la misma fuerza y evidencia. Pero si hubiera alguna diferencia entre ellos, la ventaja caería del lado de la teología y de la religión natural. Muchos principios de la mecánica están fundados en razonamientos muy abstrusos, y, sin embargo, no hay hombre que tenga alguna pretensión científica, y no hay tampoco ningún escéptico especulativo que albergue la menor duda sobre ellos. El sistema copernicano contiene la paradoja más sorprendente y más contraria a nuestras concepciones na-

* *L'art de penser* [Antoine Arnauld: *La Logique ou l'art de penser,* 1662].

turales, a las apariencias y a nuestros sentidos; y sin embargo, hasta los monjes y los inquisidores se ven ahora obligados a dejar de oponerse a él. ¿Deberá Filón, hombre de genio tan liberal y de conocimientos tan extensos, albergar escrúpulos generales y absolutos con respecto a la hipótesis religiosa que está fundada en los argumentos más simples y evidentes, y que, a menos que se le pongan obstáculos artificiales, tiene tan fácil acceso a la mente humana y es tan fácilmente admitida por ella?

Podemos aquí observar, continuó Cleantes dirigiéndose a Demea, una circunstancia bastante curiosa que ha tenido lugar en la historia de las ciencias. Tras la unión, a raíz de la primera implantación del Cristianismo, entre filosofía y religión popular, nada era más corriente entre los maestros religiosos que sus declamaciones en contra de la razón, de los sentidos y de todo principio que derivase de la búsqueda e indagación humanas. Todos los tópicos de los antiguos académicos fueron adoptados por los Padres, y desde entonces se han propagado durante siglos por todas las escuelas y púlpitos de la Cristiandad. Los Reformadores abrazaron esos mismos principios de razonamiento, o, por mejor decirlo, de declamación; y todos los panegíricos sobre las excelencias de la fe estuvieron siempre salpicados de severos golpes y sátiras contra la razón natural. Un celebrado prelado* de la Iglesia romana, hombre de extensísimos conocimientos que escribió una demostración del Cristianismo, ha compuesto también un tratado que contiene todas las triviales objeciones del más rotundo y decidido pirronismo. Locke parece haber sido el primer cristiano que se atrevió a asegurar abiertamente que

* Monseñor Huet [Peter Daniel Huet, obispo de Afranches: *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, 1723].

la *fe* no era otra cosa que una especie de razón; que la religión sólo era una rama de la filosofía, y que una cadena de argumentos semejantes a la que pudiera establecer una verdad de tipo moral, o político, o físico, podría emplearse siempre para descubrir todos los principios de la teología tanto natural como revelada. El mal uso que Bayle y otros libertinos hicieron del escepticismo de los Padres y de los primeros Reformadores, dio lugar a que el juicioso parecer de Mr. Locke se difundiera aún más ampliamente. Y es hoy en cierto modo admitido por todos los que pretenden dedicarse al razonamiento y a la filosofía, que los términos *ateo* y *escéptico* son casi sinónimos. Y así como es cierto que muy pocos hombres profesan verdaderamente los principios del segundo, quisiera yo creer que son también muy pocos los que mantienen seriamente los del primero.

[Filón]
¿Recuerdas, dijo Filón, el magnífico dicho de lord Bacon a este respecto?

[Cleantes]
Que un poco de filosofía hace a un hombre ateo, y que mucha filosofía lo convierte a la religión, dijo Cleantes.

[Filón]
También es ésa una observación muy juiciosa, dijo Filón. Pero en lo que yo quería fijarme era en ese otro pasaje en el que, tras hacer mención del insensato del salmo de David que se dice en su corazón que Dios no existe, este gran filósofo [Bacon] observa que los ateos de hoy día muestran ser doblemente insensatos, ya que no sólo no se contentan con decirse en sus corazones que Dios no existe, sino que también se atreven a pronunciar esa impiedad

con los labios, lo cual hace que sean doblemente culpables de indiscreción e imprudencia. Unas gentes así, por más ahínco que pusieran en sus afirmaciones, no podrían ser, me parece, muy temibles.

Mas aun a riesgo de que me clasifiques entre esa clase de insensatos, no puedo evitar hacerte partícipe de una observación que se me ha ocurrido al oír la historia del escepticismo religioso e irreligioso con que has estado amenizándonos. Me parece a mí que hay graves síntomas de manipulación clerical en todo el desarrollo de este asunto. Durante las épocas ignorantes como las que siguieron a la disolución de las escuelas antiguas, los clérigos pensaron que el ateísmo, el deísmo, o cualquier otra clase de herejía sólo podían proceder de un presuntuoso hacerse cuestión de las opiniones recibidas, y de la creencia de que la razón era capaz de igualar a cualquier otra cosa. La educación tenía entonces una poderosa influencia sobre las mentes de los hombres y una fuerza casi igual a la que poseen esas sugestiones de los sentidos y del entendimiento común, por las cuales hasta el escéptico con mayor determinación debe reconocerse gobernado. Pero en los tiempos presentes, cuando la influencia de la educación ha disminuido tanto y los hombres, en virtud de un intercambio más abierto con el mundo, han aprendido a comparar los principios populares de diferentes naciones y épocas, nuestros sagaces clérigos han cambiado por completo su sistema de filosofía y hablan el lenguaje de los estoicos, de los platónicos y de los peripatéticos, y no el de los pirrónicos y académicos. Si desconfiamos de la razón humana, no tenemos ningún otro principio que nos lleve a la religión. Y así, escépticos en una época y dogmáticos en otra –según sea uno u otro sistema el que sirva el propósito de estos reverendos caballeros dándoles poder sobre la humanidad–

están seguros de convertirlo en su principio favorito y postura establecida.

[Cleantes]
Es muy natural, dijo Cleantes, que los hombres abracen esos principios con los que mejor puedan defender sus doctrinas; y no necesitamos recurrir a ningún tipo de manipulación clerical para explicar una actitud que, a fin de cuentas, es tan razonable. Y seguramente no hay nada que pueda contribuir tanto a que presumamos que unos principios sean verdaderos y deban ser abrazados, como el observar que tienden a confirmar la religión verdadera y que sirven para confundir las vanas cavilaciones de ateos, libertinos y librepensadores de todas las denominaciones.

Parte II

[Demea]
Debo reconocer, Cleantes, que nada podría haberme sorprendido más que el modo en que has ido presentando tu argumento, dijo Demea. A juzgar por el tono general de tu discurso, se pensaría que has estado manteniendo la Existencia de un Dios, contra las vanas cavilaciones de ateos e infieles, y que te has visto en la necesidad de convertirte en campeón de ese principio fundamental de toda religión. Mas esto, según espero, no ha sido en absoluto puesto en duda entre nosotros. Estoy persuadido de que ningún hombre, o al menos ningún hombre con sentido común, jamás ha mantenido una duda seria con respecto a una verdad tan cierta y evidente de por sí. La cuestión no se refiere a la *existencia*, sino a la *naturaleza* de Dios. Esto es lo que juzgo incomprensible y desconocido para nosotros, debido a las imperfecciones del entendimiento humano. La esencia de esa Mente suprema, sus atributos, su modo de existencia, la misma naturaleza de su duración: son estos asuntos y todas las características que se refieren a un Ser tan divino, lo que resulta misterioso para los hombres.

Finitas, débiles y ciegas criaturas, deberíamos humillarnos ante su augusta presencia; y, conscientes de nuestras limitaciones, adorar en silencio sus perfecciones infinitas que ningún ojo vio, ningún oído oyó, ni jamás entraron en el corazón humano para ser concebidas. Estas [perfecciones infinitas] están cubiertas de una espesa nube que las protege de toda curiosidad humana. Es una profanación tratar de indagar a través de esas sagradas oscuridades; y después de la impiedad de negar su existencia, le sigue en gravedad la temeridad de entremeterse en lo que son la naturaleza y esencia de Dios, sus decretos y atributos.

Pero a fin de que no pienses que mi *piedad* ha anulado por completo mi *filosofía,* apoyaré mi opinión, si es que necesita algún apoyo, en la autoridad de un gran filósofo. Podría citar a todos los teólogos que, casi desde la fundación del Cristianismo, han tratado de éste o de cualquier otro asunto de teología. Pero me limitaré ahora a mencionar a un pensador que ha sido igualmente celebrado tanto por su piedad como por su filosofía. Es el Padre Malebranche, quien recuerdo se expresaba de esta manera*: «No tanto debería llamarse a Dios espíritu para expresar positivamente lo que es, como para significar que no es materia. Es un Ser infinitamente perfecto, y no podemos dudar de ello. Pero del mismo modo que no deberíamos imaginar, incluso suponiéndolo corpóreo, que esté vestido de un cuerpo humano –como aseguran los antropomorfistas bajo pretexto de que esa figura sería más perfecta que ninguna otra–, tampoco deberíamos imaginar que el espíritu de Dios tiene ideas humanas o encierra alguna semejanza con nuestro espíritu, bajo pretexto de que no conocemos nada más perfecto que la mente del hombre. Más bien de-

* *Reserche de la vérité,* lib. 3, cap. 9.

beríamos creer que, así como comprende las perfecciones de la materia sin ser algo material..., así también comprende las perfecciones de los espíritus creados, sin ser espíritu tal y como nosotros concebimos un espíritu. Su verdadero nombre es *El que es*, o en otras palabras, un Ser sin distinción alguna, Todo Ser, el Ser infinito y universal».

[Filón]

Ante una autoridad tan eminente como la que tú, Demea, acabas de citarnos, y habida cuenta de que podrías habernos citado otras mil más, parecería ridículo que yo añadiera mis sentimientos a lo que has dicho, o expresara mi aprobación a tu doctrina, dijo Filón. Pues, ciertamente, toda vez que hombres razonables traten de estos asuntos, no se harán cuestión de la *existencia* de la Deidad, sino solamente de su *naturaleza*. La primera verdad, como muy bien has dicho, es incuestionable y evidente de por sí. Nada existe sin una causa; y la causa original de este universo (sea ella lo que fuere) es lo que llamamos *Dios*, y a él adscribimos piadosamente toda clase de perfección. Cualquiera que ponga reparos a esta verdad fundamental merece todos los castigos que puedan caer sobre los filósofos, a saber, el ridículo, el desprecio y la desaprobación. Pero como toda perfección es relativa, nunca deberíamos imaginar que comprendemos los atributos de este divino Ser, ni tampoco deberíamos suponer que sus perfecciones encierran alguna semejanza o analogía con las perfecciones de una criatura humana. Justamente le atribuimos la sabiduría, el pensamiento, el don de providencia y el conocimiento, porque ésas son palabras muy honorables entre los hombres, y no tenemos otro lenguaje ni otros conceptos con los que podamos expresar nuestra adoración por él. Pero cuidémonos de pensar que nuestras ideas corres-

ponden en modo alguno a sus perfecciones, o que sus atributos tienen alguna semejanza con las cualidades que se dan entre los hombres. Él es infinitamente superior a nuestra limitada vista y comprensión, y más debe considerársele como objeto de adoración en el templo, que como tema de disputación en las escuelas.

En realidad, Cleantes, no hay necesidad de recurrir a ese escepticismo afectado que te es tan desagradable, para arribar a esta determinación. Nuestras ideas no llegan más lejos de lo que alcanza la experiencia. No tenemos experiencia de los atributos ni de las operaciones divinas. No necesito concluir mi silogismo, porque tú mismo puedes inferir la conclusión. Y es un placer para mí (como espero que también lo sea para ti) ver cómo en este caso el ajustado razonamiento y la profunda piedad llegan a la misma conclusión, y ambos establecen la adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser Supremo.

[Cleantes]

Para no perder tiempo en circunloquios, dijo Cleantes dirigiéndose a Demea, ni, mucho menos, en replicar a las pías declamaciones de Filón, explicaré brevemente cómo concibo yo este asunto. Mirad el mundo en derredor, contempladlo en su totalidad y en cada parte, y veréis que no es otra cosa que una gran máquina subdividida en un número infinito de máquinas más pequeñas que a su vez admiten subdivisiones hasta el grado de rebasar lo que los sentidos y las facultades humanas pueden concebir y explicar. Todas estas varias máquinas, e incluso sus partes más diminutas, están ajustadas entre sí con una exactitud que produce la admiración de todos los hombres que las han contemplado. La curiosa adaptación de los medios a los fines que puede observarse en la naturaleza, se asemeja

con exactitud –aunque los excede con mucho– a los productos de cuño humano: ideas, pensamiento, sabiduría e inteligencia. Por tanto, como unos efectos se asemejan a los otros, nos vemos obligados a inferir, según todas las reglas de la analogía, que las causas también se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es en cierto modo similar a la mente del hombre, aunque en posesión de facultades mucho más poderosas, proporcionales a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por medio de este argumento *a posteriori,* y sirviéndonos únicamente de él, probamos de modo terminante la existencia de una Deidad y su semejanza con la mente e inteligencia humanas.

[Demea]
Voy a tomarme la libertad, Cleantes, dijo Demea, de decirte que si ya desde el primer momento no pude aprobar tu conclusión referente a la semejanza de la Deidad con los hombres, mucho menos puedo aprobar los medios de que te has valido para establecer dicha conclusión. ¡Qué cosa! ¡Nada de demostraciones sobre el Ser de Dios! ¡Nada de argumentos abstractos! ¡Nada de pruebas *a priori!* ¿Es que todas estas cosas sobre las que hasta ahora tanto han insistido los filósofos no son más que falacias y sofismas? ¿Es que no podemos, al tratar de este asunto, llegar más allá de la experiencia y la probabilidad? No diré que esto sea traicionar la causa en favor de una Deidad; pero, sin duda alguna, adoptando esa actitud de afectada candidez, das a los ateos ventajas que nunca podrían obtener sirviéndose de argumentos y razonamientos.

[Filón]
El reparo principal que tengo en este asunto, dijo Filón, no tanto se debe a que Cleantes piense que todos los ar-

gumentos religiosos hayan de reducirse a la experiencia, como a que esos argumentos no parece que sean los más ciertos e irrefutables de esa inferior especie. Que una piedra ha de caer, que el fuego ha de quemar, que la tierra tiene solidez, son cosas que hemos observado mil y mil veces; y cuando nos encontramos ante una realidad de esta naturaleza, no dudamos en inferir la conclusión a que estamos acostumbrados. La exacta semejanza entre los casos nos da una perfecta seguridad ante otro caso particular. No puede desearse ni buscarse una evidencia más poderosa. Pero a medida que nos apartamos, siquiera sea mínimamente, de la semejanza entre los casos, la evidencia disminuye proporcionalmente y puede llegar al punto en que se convierta en una mera *analogía* muy débil, sujeta a error e incertidumbre. Tras haber experimentado que la circulación de la sangre se da en las criaturas humanas, podemos asegurar, sin dudarlo, que se da también en los individuos Tito y Maevio; pero partiendo de la circulación de la sangre en las ranas y en los peces, es solamente una presunción –aunque poderosa– deducir por analogía que se da también en los hombres y en otros animales. El razonamiento analógico es mucho más débil cuando inferimos la circulación de la savia en los vegetales partiendo de nuestra experiencia de que la sangre circula en los animales; y quienes se han empeñado en seguir inexorablemente esa imperfecta analogía se han encontrado, tras experimentos más exactos, con que estaban equivocados.

Si vemos una casa, Cleantes, concluimos con la mayor certeza que tuvo un arquitecto o constructor, ya que es ése un tipo de efecto que, según hemos experimentado, procede de ese tipo de causa. Pero, sin duda alguna, no te atreverás a afirmar que el universo encierra una tal semejanza con una casa, que nos permite inferir con la misma seguri-

dad la existencia de una causa similar, o que la analogía es en este caso entera y perfecta. La desemejanza entre una casa y el universo es tan abrumadora, que lo único que podrías pretender sería, quizá, la conjetura o vaga suposición de que las causas de esas dos realidades se parecen en algo. En cuanto a la manera con que esa pretensión sería recibida por el mundo, es cosa que dejo a tu consideración.

[Cleantes]
Sería, desde luego, muy mal recibida, replicó Cleantes. Y yo merecería ser censurado y detestado si estuviera de acuerdo contigo y dijera que las pruebas en favor de la existencia de una Deidad no pasan de ser una mera suposición o conjetura. Pero, ¿es verdaderamente tan poco semejante la relación que tiene lugar entre los medios y los fines cuando los referimos a una casa y cuando los referimos al universo? ¿Es tan poco semejante en ambas realidades la economía de las causas finales, el orden, la proporción y la organización de cada parte? Los peldaños de una escalera han sido claramente diseñados para que las piernas del hombre puedan subir por ellos; y esta inferencia es cierta e infalible. Las piernas del hombre han sido también diseñadas [por Dios] para andar y subir. Verdad es que esta segunda inferencia no es tan absolutamente cierta, debido a la desemejanza que tú señalas; ¿pero quiere ello decir que por eso ha de merecer únicamente el nombre de suposición o conjetura?

[Demea]
¡Santo Cielo!, exclamó Demea interrumpiéndole. ¿Dónde estamos? ¡Celosos defensores de la religión se permiten afirmar que las pruebas en favor de una Deidad no alcanzan una evidencia perfecta! Y tú, Filón, de quien he depen-

dido para probar el misterio adorable de la Naturaleza Divina, ¿das tu asentimiento a todas estas extravagantes opiniones de Cleantes? Pues, ¿qué otro calificativo puedo darles? ¿Cómo no censurar esos principios cuando son expuestos y apoyados por una tal autoridad ante un hombre tan joven como Pánfilo?

[Filón]
Pareces no darte cuenta, replicó Filón, de que yo discuto con Cleantes siguiendo su propio método, y de que, al mostrarle las peligrosas consecuencias de sus afirmaciones, espero conseguir que al final comparta nuestra opinión. Pero, según observo, lo que más te incomoda es la representación que ha hecho Cleantes del argumento *a posteriori*. Y viendo que ese argumento quizá pueda escapársete de las manos y convertirse en aire, piensas que se ha desfigurado hasta tal extremo, que no puedes creer que haya sido expuesto a su verdadera luz. Ahora bien; a pesar de lo mucho que disiento en otros aspectos del peligroso principio de Cleantes, debo reconocer que él ha presentado limpiamente su argumento, y voy a tratar de presentarte el asunto de tal modo que no tengas escrúpulos respecto a él.

Si un hombre hiciera abstracción de todo lo que conoce o ha visto, sería completamente incapaz, partiendo únicamente de sus propias ideas, de determinar qué clase de escena debe ser el universo, o de dar a un estado o situación de cosas preferencia sobre otro. Pues como nada de lo que puede concebir claramente podría estimarse imposible o contradictorio, cada quimera de su fantasía tendría igual fundamento; tampoco podría dar ninguna razón de por qué se adhiere a una idea o sistema, y rechaza otros que son igualmente posibles.

Asimismo, tras abrir los ojos y contemplar el mundo tal y como realmente es, le sería imposible al principio determinar la causa de un fenómeno, o, mucho menos, de la totalidad de las cosas, o del universo. Podrá dejar que su imaginación discurra libremente, y ésta podrá traerle una infinita variedad de informes y representaciones. Todos ellos serían posibles. Pero, al ser igualmente posibles, este hombre no podría nunca darse a sí mismo una explicación satisfactoria de por qué prefiere una posibilidad a todas las demás. Sólo la experiencia puede indicarle la verdadera causa de un fenómeno.

Ahora bien; según este método de razonamiento, Demea, se sigue (tal y como el propio Cleantes ha concedido implícitamente) que el orden, el arreglo o el ajuste de las causas finales no es de suyo una prueba de designio, excepto en la medida en que hayamos experimentado su procedencia de tal principio. Por todo lo que sabemos *a priori*, la materia muy bien podría contener la fuente u origen del orden dentro de sí misma, igual que la mente. Y no hay mayor dificultad en concebir que los varios elementos, a partir de una desconocida causa interna, lleguen a organizarse de la forma más sofisticada, que en concebir que sus ideas lleguen a organizarse de esa forma en una gran mente universal, debido a una semejante causa interna desconocida. Se concede que ambas suposiciones tienen una igual posibilidad. Pero descubrimos mediante la experiencia (según Cleantes) que hay una diferencia entre ellas. Amontonad varias piezas de metal sin forma ni figura alguna, y veréis que son incapaces de convertirse por sí mismas en un reloj. Sin un arquitecto, la piedra, el cemento y la madera no podrán erigirse en una casa. Sin embargo, vemos que las ideas de la mente humana, en virtud de una desconocida e inexplicable economía, se organizan

de tal modo que pueden formar el proyecto de un reloj o de una casa. La experiencia, por tanto, prueba que en la mente hay un principio original de orden, y no en la materia. A partir de efectos semejantes inferimos causas semejantes. Y como la ordenación de los medios a los fines en el universo es similar a la que se da en una máquina de invención humana, podemos concluir que las causas de una y otra realidad también han de ser semejantes.

Debo reconocer que me escandalicé desde un principio ante esta semejanza que se establece entre la Deidad y las criaturas humanas. Y no puedo dejar de pensar que dicha semejanza implica una tal degradación del Ser Supremo, que ningún buen teísta podría soportarla. Así, pues, Demea, valiéndome de tu ayuda, intentaré defender lo que tan justamente llamas el adorable misterio de la naturaleza divina, y refutaré este argumento de Cleantes si él admite que he hecho una justa presentación del mismo.

[Pánfilo]
Cuando Cleantes hubo dado su asentimiento, Filón, tras una breve pausa, procedió de esta manera:

[Filón]
Que todas las inferencias referentes a los hechos están fundadas, Cleantes, en la experiencia, y que todos los razonamientos experimentales están fundados en la suposición de que causas semejantes dan lugar a efectos semejantes, es asunto que no voy a discutir mucho contigo en esta ocasión. Pero te ruego que observes la extremada precaución con que los investigadores cuidadosos transfieren sus experiencias de un caso a otros casos semejantes. A menos que los casos sean exactamente semejantes, desconfían de aplicar sus observaciones pasadas a cualquier otro caso

particular. Cada alteración de las circunstancias ocasiona una duda con respecto al fenómeno en cuestión, y se requieren nuevos experimentos para probar con certeza que las nuevas circunstancias no son de importancia mayor. Un cambio de volumen, de situación, de edad, de la disposición del aire o de los cuerpos adyacentes, son particulares que pueden dar lugar a las más inesperadas consecuencias. Y a menos que estemos completamente familiarizados con los objetos, es de una gran temeridad esperar confiadamente que, después de uno cualquiera de estos cambios, un fenómeno sea semejante al que ha caído con anterioridad bajo nuestra observación.

¿Crees tú, Cleantes, que has conservado tu calma y tu temple filosófico cuando te has atrevido a dar un paso tan grande como el que implica comparar el universo con las casas, los barcos, los muebles, las máquinas, e inferir, partiendo de su semejanza en algunas circunstancias, la semejanza de sus causas? Pensamiento, planificación e inteligencia, tal y como los encontramos en los hombres y en otros animales, no son más que uno de los principios del universo, como lo pueden ser el calor o el frío, la atracción o la repulsión, y cientos de otros que a diario caen bajo nuestra observación. Hallamos que es por medio de una causa activa el modo en que algunas partes de la naturaleza producen alteraciones en otras partes. Pero, ¿se puede transferir con propiedad una conclusión de las partes al todo? La gran desproporción que existe entre éste y aquéllas, ¿no prohíbe toda comparación e inferencia? Partiendo de nuestras observaciones sobre el crecimiento del cabello, ¿podemos llegar a saber algo de la gestación de un hombre? ¿Podría el particular brote de una hoja, por muy perfectamente que lo conociéramos, instruirnos acerca del proceso vegetativo de un árbol?

Pero aun suponiendo que tomáramos las *operaciones* que una parte de la naturaleza ejerce sobre otra como fundamento para formarnos un juicio acerca del *origen* del todo (lo cual no puede admitirse nunca), ¿por qué seleccionamos un principio tan insignificante, tan débil y tan limitado como la razón y la capacidad de planificar que encontramos en los animales que habitan este planeta? ¿Qué particular privilegio puede tener esta pequeña agitación del cerebro que llamamos *pensamiento*, para que hagamos de ella el módulo del universo entero? Nuestro partidismo al enjuiciar a nuestro favor lo que nos pertenece es algo que, ciertamente, se presenta en todas las ocasiones; pero la sana filosofía debería guardarse cuidadosamente contra una ilusión tan natural.

Estoy tan lejos de admitir que las operaciones de una parte pueden proporcionarnos alguna justa conclusión referente al origen del todo, continuó Filón, que ni siquiera admitiré que una parte pueda establecer una regla sobre otra parte, si ésta y aquélla se encuentran muy distanciadas entre sí. ¿Hay algún fundamento razonable para concluir que los habitantes de otros planetas posean pensamiento, inteligencia, razón o algo semejante a las facultades que se dan en los seres humanos? Cuando la naturaleza ha diversificado de tal modo su forma de operar en este pequeño globo, ¿podemos imaginar que ella se repita incesantemente a lo largo y a lo ancho de este universo tan enorme? Y si el pensamiento, como es justo suponer, está limitado a este estrecho rincón del cosmos, e incluso aquí tiene una esfera de acción tan limitada, ¿con qué derecho podremos tomarlo como causa original de todas las cosas? La corta visión de un campesino que hiciera de su economía doméstica una regla general para la administración de los reinos sería, en comparación, un sofisma perdonable.

Pero aunque se nos asegurara que hay en la totalidad del universo un pensamiento y una razón semejantes a los del hombre, y aunque las operaciones de estas facultades fuesen en algún otro lugar más eminentes y más decisivas de lo que en este planeta lo son, tampoco veo por qué las operaciones de un mundo constituido, organizado y ajustado pueden extenderse, hablando con propiedad, a un mundo que está todavía en estado embrionario y se encuentra en proceso de constituirse y organizarse. Mediante la observación podemos saber algo referente a la economía, acción y nutrición de un animal ya constituido. Pero debemos andar con mucha cautela al transferir esas observaciones al crecimiento de un feto en el vientre materno, y con mucha más si las transferimos a la formación del semen vivo en los órganos genitales del macho. Hallamos que la naturaleza, incluso por lo que se desprende de nuestra limitada experiencia, posee un número infinito de principios que se manifiestan cada vez que en dicha naturaleza se da un cambio de posición o de situación. Y no podemos pretender determinar, sin caer en el máximo grado de temeridad, que nuevos y desconocidos principios actuarían sobre ella en una situación tan nueva y desconocida como la formación del universo.

Una minúscula parte de este gran sistema, en un cortísimo plazo de tiempo, es muy imperfectamente descubierta por nosotros; ¿cómo podríamos pronunciarnos de una manera decisiva sobre el origen del todo?

¡Admirable conclusión! La piedra, la madera, el ladrillo, el hierro y el latón carecen de un orden u organización –en el tiempo presente y en este planeta diminuto que llamamos Tierra– sin la ayuda del arte y la invención humanas; por lo tanto, el universo no podría alcanzar originalmente su orden y ajuste sin la intervención de algo similar

al arte humano. Pero ¿es que una parte de la naturaleza es la norma de otra parte muchísimo más extensa? ¿Es una norma para el todo? ¿Es una parte diminuta la encargada de establecer la regla del universo? ¿Es la naturaleza en una situación particular una norma cierta para otra situación completamente diferente?

¿Podrás, Cleantes, censurarme si sigo en este punto la prudente reserva de Simónides, quien, según la conocida historia[2], al ser preguntado por Hiero *qué era Dios*, pidió un día para pensar la respuesta, y luego dos días más, y así continuó pidiendo que se le prolongara el plazo, sin dar nunca una definición o una descripción? ¿Podrías, incluso, censurarme si yo hubiera respondido desde un principio *que no lo sabía* y hubiera reconocido que esa cuestión rebasaba con mucho el alcance de mis facultades? Podrás llamarme escéptico y enredador cuantas veces gustes; pero después de haberme encontrado con las imperfecciones y hasta las contradicciones en que cae la razón humana al tratar de otros muchos asuntos que son más cercanos a nosotros, no puedo esperar que sus endebles conjeturas alcancen mayor éxito en una cuestión tan sublime y tan apartada de nuestra esfera de observación. Cuando se ha observado que dos *especies* de objetos siempre van unidas, puede inferirse, por la fuerza de la costumbre, la existencia de una, toda vez que *se vea* la existencia de la otra. Pero sería difícil de explicar cómo puede darse este tipo de argumento cuando los objetos, como ocurre en este caso, son únicos, individuales y carentes de paralelo o de semejanza específica. ¿Habrá alguien que se atreva a decir seriamente que un universo organizado debe surgir de un pensamiento y un arte semejantes a los del hombre, porque tenemos

2. Véase: Cicerón, *De natura Deorum*, lib. I, 22. *(N. del T.)*

experiencia de este hecho? Para aceptar un razonamiento así, necesitaríamos como requisito el haber tenido experiencia sobre el origen de los mundos, y no bastaría, ciertamente, que hubiéramos visto que los barcos y las ciudades son un producto del arte y el designio humanos.

[Pánfilo]
Estaba Filón hablando de este modo vehemente –a mi parecer entre formal y guasón–, cuando observó algunos gestos de impaciencia en Cleantes, y entonces se interrumpió.

[Cleantes]
Lo único que quería sugerirte, dijo Cleantes, es que no deberías abusar de los términos ni utilizar expresiones populares para destruir argumentos filosóficos. Ya sabes que el hombre común hace una distinción entre la razón y la experiencia, incluso en aquellos casos en que aquello de lo que se trata se refiere únicamente a asuntos de hecho. Pero nos encontramos con que, siempre que la razón es apropiadamente analizada, resulta que no es otra cosa que una especie de experiencia. Probar por experiencia que el origen del universo procede de una mente, no es más contrario al habla común que probar el movimiento de la Tierra a partir del mismo principio. Y un enredador podría ponerle al sistema de Copérnico todas las objeciones que tú has puesto a mis razonamientos. ¿Tienes otras Tierras, podría decir, a las que has visto moverse? ¿Tienes...

[Filón]
¡Sí!, exclamó Filón interrumpiéndole. Tenemos otras Tierras. ¿No es la Luna otra Tierra que vemos moverse en torno a su centro? ¿No es Venus otra Tierra en la que obser-

vamos el mismo fenómeno? ¿No son las revoluciones del Sol una confirmación, por analogía, de la misma teoría? ¿Qué son todos los planetas sino diferentes Tierras que giran alrededor del Sol? ¿No son los satélites Lunas que giran en torno a Júpiter y Saturno, y que unidas a estos planetas primarios dan vueltas alrededor del Sol? Estas analogías y semejanzas, junto con otras que no he mencionado, son las únicas pruebas del sistema copernicano; y a ti te corresponde considerar si puedes echar mano de algunas analogías de la misma clase para apoyar tu teoría.

En realidad, Cleantes, continuó, el moderno sistema de astronomía ha sido de tal manera aceptado por todos los investigadores, y se ha convertido en parte tan esencial hasta de nuestra educación más primaria, que no solemos ser muy escrupulosos al examinar las razones sobre las que se funda. Hoy ya es asunto de mera curiosidad estudiar a los primeros autores que trataron de esta cuestión y que hubieron de hacer frente a un sinfín de prejuicios, viéndose obligados a presentar al público sus argumentos de mil maneras diferentes al objeto de que se hicieran populares y resultaran convincentes. Pero si examinamos los famosos *Diálogos*[3] de Galileo referentes al sistema del mundo, encontraremos que aquel gran genio, uno de los más sublimes que han existido, lo primero que hace es concentrar todos sus esfuerzos en la tarea de probar que no hay una base que nos permita hacer una distinción entre las sustancias elementales y las celestes. Las escuelas, partiendo de las ilusiones del sentido, habían llevado esa distinción demasiado lejos y habían establecido que las sustancias celestes eran eternas, incorruptibles, inalterables e impasibles; y habían asignado a las sustancias ele-

3. *Dialogo dei due massimi sistemi del mondo* (1632). *(N. del T.)*

mentales las cualidades opuestas. Pero Galileo, empezando con la Luna, probó su semejanza, en cada particular, con la Tierra: su figura convexa, su oscuridad natural cuando no estaba iluminada, su densidad, la distinción entre lo sólido y lo líquido, las variaciones de sus fases, las iluminaciones mutuas de la Tierra y de la Luna, sus eclipses mutuos, las irregularidades de la superficie lunar, etc. Después de muchas observaciones de esta clase con referencia a todos los planetas, los hombres vieron con claridad que esos cuerpos podrían considerarse propiamente como objetos de experiencia, y que la semejanza que mostraban en su naturaleza nos permitía extender los mismos argumentos y traspolar los mismos fenómenos del uno al otro.

En este cauteloso proceder de los astrónomos puedes leer, Cleantes, tu propia condenación, o por mejor decirlo, puedes ver que la cuestión en que estás metido excede los límites de toda razón e investigación humanas. ¿Es que puedes pretender mostrarnos que se da una tal semejanza entre la construcción de una casa y la generación del universo? ¿Has visto alguna vez la naturaleza en una situación tal que se parezca a la primera ordenación de los elementos? ¿Has presenciado la formación de los mundos y te has entretenido en observar el progreso completo de un fenómeno, desde su primera aparición hasta su consumación final? Si es así, cuéntanos tu experiencia y preséntanos tu teoría.

Parte III

[Cleantes]
¡Es curioso ver cómo el argumento más absurdo, en manos de un hombre habilidoso y con ingenio, puede adquirir un aire de probabilidad!, replicó Cleantes. ¿No te das cuenta, Filón, de que fue necesario que Copérnico y sus primeros discípulos probaran la semejanza entre la materia terrena y la celeste porque varios filósofos, cegados por los viejos sistemas y guiados por algunas apariencias sensibles habían negado esta semejanza? Pero en modo alguno es necesario que los teístas prueben la semejanza que hay entre las obras de la *naturaleza* y las del *arte*, porque tal evidencia es innegable y clara de por sí. Una materia igual exige una forma semejante; ¿qué más puede requerirse para mostrar que existe una analogía entre sus causas, que el situar el origen de todas las cosas en una intención y un propósito divinos? Tus objeciones, debo decirte con franqueza, no son más sólidas que las abstrusas y vanas cavilaciones de esos filósofos que niegan el movimiento, y deberán ser refutadas de la misma manera: con ejemplos e ilustraciones, en vez de con serios argumentos y filosofía.

Supónte, por tanto, que se oyera en las nubes una voz articulada, mucho más fuerte y melodiosa de lo que cualquier arte humano pudiese alcanzar; supónte que esta voz se extendiera en un mismo instante sobre todas las naciones y hablara a cada nación en su propio lenguaje y dialecto; supónte que las palabras pronunciadas no sólo contuvieran un sentido y un significado cabales, sino que también impartieran una enseñanza sumamente valiosa, digna de un Ser benevolente superior al género humano; ¿podrías dudar un momento en lo referente a la causa de esa voz? ¿No la adscribirías inmediatamente a algún designio o propósito? Según lo veo yo, las mismas objeciones (si merecen ese nombre) que se ponen al sistema teísta, podrían también presentársele a esta inferencia.

¿Es que no puede decirse que todas las conclusiones referentes a cuestiones de hecho se fundan en la experiencia?; ¿que cuando oímos en la oscuridad una voz articulada y de ello deducimos que allí hay un hombre, es únicamente la semejanza de los efectos lo que nos lleva a concluir que hay una correspondiente semejanza entre las causas, pero que esta voz extraordinaria, en virtud de su fuerza, amplitud y flexibilidad para adaptarse a todos los idiomas, encierra una analogía tan débil con respecto a cualquier voz humana, que carecemos de razón para suponer analogía alguna en sus respectivas causas y que, consecuentemente, ese habla racional, sabia y coherente ha procedido de una causa desconocida, de algo así como un accidental soplo de viento, y no de una razón o inteligencia divina? En estas vanas cavilaciones que te estoy presentando podrás ver claramente a qué se reducen tus propias objeciones; y espero que te des cuenta de que no pueden tener más fuerza en un caso que en otro.

Pero a fin de traer el caso todavía más cerca del caso del universo, haré otras dos suposiciones que no implican ni absurdo ni imposibilidad. Supongamos que hubiera un lenguaje natural, universal, invariable, común a todos los individuos del linaje humano, y que los libros fuesen productos naturales que se perpetuaran de la misma manera que los vegetales y los animales, mediante la descendencia y la propagación. Varias expresiones de nuestras pasiones contienen un lenguaje universal; todos los animales brutos poseen un lenguaje natural que, aunque sea limitado, resulta muy inteligible para los de su propia especie. Y como el número de partes y la complejidad de la más refinada creación literaria son infinitamente menores que los del más rudimentario organismo vivo, la generación de una *Ilíada* o de una *Odisea* es una suposición más fácil que la de la generación de cualquier animal o planta.

Supónte, por tanto, que entras en tu biblioteca así poblada de volúmenes naturales que contienen los más refinados razonamientos y la más exquisita belleza. ¿Te sería posible abrir uno de ellos y dudar de que su causa original encierra la máxima analogía con la mente y la inteligencia? Cuando un libro tal razonara y discurriese; cuando expusiera, argumentara y reforzase sus puntos de vista y sus temas; cuando a veces tratara asuntos relacionados con el intelecto puro, y otras con los afectos; cuando recogiera, dispusiese y adornase cada consideración pertinente al asunto, ¿podrías aún persistir en tu aserto de que todo ello, en el fondo, carece realmente de significado, y que la primera formación de este volumen en los órganos generadores de su padre original no procedió de un pensamiento planificador? Ya sé que tu obstinación no alcanza ese grado de cabezonería; hasta tu juego escéptico y tu guasonería se avergonzarían ante un absurdo tan patente.

Si hubiera alguna diferencia, Filón, entre este caso imaginario y el hecho real del universo, la ventaja caería del lado de este último. La anatomía de un animal proporciona pruebas de una mente planificadora, mucho más poderosas que la lectura de Livio o Tácito; y cualquier objeción que pudieras poner en el primer caso recordándome lo singular y extraordinario del escenario en que tuvo lugar la primera formación de los mundos, podría aplicarse a nuestra supuesta biblioteca viviente. Decide, pues, Filón, a qué carta quedarte, sin ambigüedades ni evasiones: o afirmas que un libro racional no es prueba suficiente de que tenga una causa racional, o admites que una causa de este tipo debe asignarse a todas las obras de la naturaleza.

Déjame aquí señalar también, continuó Cleantes, que este argumento religioso, en lugar de verse debilitado por ese escepticismo que tanto te gusta, toma de él más fuerza y llega a ser más firme e indiscutible. Excluir todo argumento o razonamiento de cualquier clase o es una afectación, o es una insensatez. La profesión hecha por todo escéptico razonable se limita a rechazar argumentos abstrusos, remotos y excesivamente refinados, a adherirse al sentido común y a los simples instintos de la naturaleza, y a dar su asentimiento a cualesquiera razones que se le presenten con tal grado de evidencia que él no pueda rechazarlas a menos que se violente en grado sumo. Ahora bien, los argumentos en apoyo de una religión [teología] natural son claramente de esta clase, y sólo la más perversa y obstinada metafísica podría rechazarlos. Considera y anatomiza el ojo; observa su estructura y organización, y dime, guiándote por tus propios sentimientos, si la idea de una mente organizadora no se te impone con una fuerza igual a la de una sensación. Sin duda alguna, la conclusión más evidente está a favor de la existencia de una mente planifi-

cadora; y requiere tiempo, reflexión y estudio traer a colación esas frívolas, si bien abstrusas objeciones que pueden dar apoyo a la infidelidad. ¿Quién puede detener su atención en el macho y en la hembra de cada especie, en la correspondencia entre sus partes e instintos, en sus pasiones y en el curso de sus vidas antes y después de la generación, sin verse obligado a reconocer que la propagación de las especies fue planeada por naturaleza? Son millones y millones los ejemplos de esta clase que hacen su aparición por todo el universo; y no hay lenguaje que pueda tener un sentido más inteligible e irresistible que el del curioso acoplamiento de las causas finales. ¿Qué extraordinario grado de dogmatismo sería preciso alcanzar para rechazar estos convincentes argumentos naturales? Nos podemos encontrar con algunas bellezas literarias que, aunque parecen contrarias a las reglas, se apoderan de nuestros afectos y animan la imaginación, a pesar de que se oponen a todos los preceptos de la crítica y de los establecidos maestros del arte. Y si el argumento en favor del teísmo fuera, como tú pretendes, contradictorio a los principios de la lógica, su universal e irresistible influencia prueba claramente que puede haber argumentos de una naturaleza irregular semejante. Por muchas vueltas que se le dé al asunto, un mundo ordenado y un lenguaje coherente y articulado se recibirán siempre como prueba irrefutable de un designio y una intención.

Concedo que, algunas veces, ocurre que los argumentos religiosos no han tenido la debida influencia en el salvaje bárbaro e ignorante, no porque dichos argumentos sean oscuros y difíciles, sino porque él no se ha hecho jamás cuestión de ellos. ¿De dónde proviene la curiosa estructura de un animal? De la copulación de sus padres. Y éstos, ¿de dónde provienen? De *sus* padres. A poco de iniciarse

una cadena de preguntas, los objetos se sitúan a una distancia tal, que el ignorante se ve perdido en la oscuridad y en la confusión, y no se siente picado por la curiosidad de llevar su investigación más lejos. Pero esto no es ni dogmatismo ni escepticismo, sino mera estupidez: un estado mental que difiere mucho de tu disposición escudriñadora e inquisitiva, mi ingenioso amigo. Se pueden descubrir las causas a partir de los efectos; se pueden comparar los objetos más distantes y remotos; y tus errores más grandes no proceden de la esterilidad de tu pensamiento e ingenio, sino de una fertilidad demasiado exuberante que agosta tu natural sentido común con una profusión de objeciones y escrúpulos innecesarios.

[Pánfilo]
Aquí pude observar, Hermipo, que Filón estaba un poco azarado y confundido; pero mientras estaba dudando antes de dar una respuesta, por fortuna Demea se metió en la conversación y le sacó del apuro.

[Demea]
Cleantes, dijo, debo confesar que el ejemplo que has puesto de los libros y el lenguaje, al serme familiar, tiene mucha fuerza referido a este asunto. Pero ¿no hay también algún peligro en esa misma circunstancia, y no corremos el riesgo de ser presuntuosos cuando imaginamos que comprendemos a la Deidad y que tenemos una cierta idea adecuada de su naturaleza y atributos? Cuando leo un libro, penetro en la mente y en la intención del autor; de alguna manera me hago él por un instante y tengo un sentimiento y un concepto inmediato de las ideas que poblaban su imaginación cuando él estaba dedicado a componer el libro. Pero nunca podemos acercarnos a la Deidad con una

proximidad así. Sus caminos no son los nuestros. Sus atributos son perfectos, pero incomprensibles. Y este libro de la naturaleza contiene un inexplicable y gigantesco enigma, mucho más misterioso que el que pudiera contener cualquier discurso o razonamiento inteligible.

Como sabes, los antiguos *platónicos* eran los más devotos y religiosos de los filósofos paganos. Y, sin embargo, Plotino declara expresamente que el intelecto o entendimiento no puede serle adscrito a la Deidad y que nuestra más perfecta adoración de dicha Deidad no consiste en actos de veneración, reverencia, gratitud o amor, sino en una cierta autoaniquilación misteriosa o total extinción de todas nuestras facultades. Quizá estas ideas sean demasiado exageradas, pero, en cualquier caso, debe reconocerse que, al presentar a la Deidad de una manera tan inteligible y comprensible, y tan semejante a la mente humana, somos culpables de la más estrecha y burda parcialidad y nos hacemos a nosotros mismos el modelo de todo el universo.

Todos los *sentimientos* del alma humana –la gratitud, el resentimiento, el amor, la amistad, la aprobación, la censura, la piedad, la emulación, la envidia– encierran una clara referencia al estado y situación de un hombre, y están calculados para preservar la existencia y promover la actividad de un ser humano en unas determinadas circunstancias. Parece, por tanto, poco razonable transferir tales sentimientos a una Existencia Suprema, o suponerla influida por ellos. Además, los fenómenos del universo no nos apoyarán en esta teoría. Se admite que todas nuestras *ideas* derivadas de los sentidos son falsas e ilusorias; y, consiguientemente, no puede suponerse que tengan lugar en una inteligencia suprema. Y como las ideas de los sentidos internos, junto con las de los sentidos externos, componen todo el equipo del entendimiento humano, pode-

mos concluir que ninguno de los *materiales* del pensamiento pueden ser en modo alguno semejantes en la inteligencia humana y en la divina. Y por lo que se refiere a la *manera* de pensar, ¿cómo podemos hacer comparación alguna entre ambas o suponer que se asemejan en algo? Nuestro pensamiento es fluctuante, incierto, efímero, sucesivo y compuesto; y si quisiéramos librarlo de estas circunstancias, aniquilaríamos por completo su esencia, y sería en ese caso hacer abuso de los términos el pretender aplicarle el nombre de pensamiento o razón. Si, según parece, es indicio de piedad y de respeto conservar estos términos cuando mencionamos al Ser Supremo, deberíamos reconocer que su significado en este caso es totalmente incomprensible, y que las enfermedades de nuestra naturaleza no nos permiten alcanzar idea alguna que se corresponda en lo más mínimo con la inefable sublimidad de los atributos divinos.

Parte IV

[Cleantes]
Me parece extraño que tú, Demea, que eres tan sincero en la causa de la religión, defiendas todavía la misteriosa e incomprensible naturaleza de Dios, e insistas con tanto vigor en que no tiene parecido o semejanza alguna con las criaturas humanas. Concedo sin dificultad que la Deidad posee muchos poderes y atributos de los cuales no tenemos comprensión; pero si nuestras ideas y su alcance no son adecuados ni se corresponden con su real naturaleza, no sé qué puede haber en este asunto que merezca que sigamos ocupándonos de él. ¿Es el nombre [de Dios], sin ningún significado, de una importancia tan grande? ¿En qué diferís vosotros, los místicos, que mantenéis la absoluta incomprensibilidad de Dios, de los escépticos y ateos que aseguran que la primera causa de todo es desconocida e ininteligible? Su temeridad tiene que ser muy grande si, después de rechazar que el origen del universo se debe a una mente –quiero decir una mente que se asemeje a la mente humana (pues no conozco otra)–, pretenden todavía asegurar categóricamente la existencia de otra causa

inteligible; y su conciencia debe ser muy escrupulosa si rehúsan llamar a esa causa universal y desconocida Dios o Deidad, y se niegan a atribuirle cuantas sublimes virtudes y apelativos carentes de significado tengáis a bien pedirles.

[Demea]
¿Quién podría imaginar, replicó Demea, que Cleantes, el tranquilo y filosófico Cleantes, intentara refutar a sus antagonistas aplicándoles un mote y, tal y como hacen los fanáticos e inquisidores del momento, recurriese al insulto y a la declamación en lugar de acudir al razonamiento? ¿O es que no se da cuenta de que estos asuntos son fácilmente reversibles y que el apelativo de *antropomorfista* es tan deplorable e implica consecuencias tan peligrosas como las que contiene el epíteto de *místico* con el que me has honrado? En realidad, Cleantes, lo que debes hacer es considerar qué es lo que estás afirmando cuando representas a la Deidad como algo semejante a la mente y al entendimiento humanos. ¿Qué es el alma del hombre? Un compuesto de varias facultades, pasiones, sentimientos e ideas, unidas todas estas cosas, ciertamente, en un solo yo o persona, pero distintas entre sí. Cuando el yo razona, las ideas que forman parte de su discurso se arreglan según un cierto orden que no se mantiene íntegro por un momento, sino que da lugar a otro arreglo diferente. Nuevas opiniones, nuevas pasiones, nuevos afectos y nuevos sentimientos hacen su aparición y diversifican continuamente la escena mental, produciendo en ella la más rápida sucesión que imaginarse puede. ¿Cómo puede ser esto compatible con esa perfecta inmutabilidad y simplicidad que todos los teístas auténticos atribuyen a Dios? Mediante el mismo acto –dicen ellos– Dios ve el pasado, el presente y el futuro; su amor y su odio, su misericordia y su justicia son una

misma operación; está todo Él en cada punto del espacio y en cada instante del tiempo. Carece de sucesión, de cambio, de crecimiento, de disminución. Lo que Él es no implica la más leve sombra de distinción o diversidad. Y lo que es en este momento, lo ha sido y lo seguirá siendo, sin ningún nuevo juicio, sentimiento u operación. Permanece fijo en un simple y perfecto estado; tampoco puede decirse, hablando con propiedad, que un acto suyo es diferente de otro, o que un juicio o idea se ha formado en Él y deja su lugar, por sucesión, a otro juicio o idea diferente.

[Cleantes]
Estoy dispuesto a admitir, dijo Cleantes, que quienes mantienen la perfecta simplicidad del Ser Supremo de la forma que tú has explicado son *místicos* por completo y deben cargar con todas las consecuencias que yo he deducido de su opinión. Son, en una palabra, ateos, sin darse cuenta de ello. Pues aunque se conceda que la Deidad posee atributos que no comprendemos, nunca deberíamos otorgarle unos atributos que sean absolutamente incompatibles con esa naturaleza inteligente que le es esencial. Una mente cuyos actos, sentimientos e ideas no sean distintos y sucesivos, una mente que sea totalmente simple e inmutable, es una mente que carece de pensamiento, de razón, de voluntad, de sentimiento, de amor, de odio; o, en una palabra, no es una mente en absoluto. Es abusar de los términos darle este apelativo, pues, según eso, también podríamos hablar de una extensión limitada sin figura, o de un número sin composición.

[Filón]
Te ruego que consideres, dijo Filón, quiénes son el objeto de tus censuras. Honras con el apelativo de *ateos* a todos

los cabales y ortodoxos teólogos que se han ocupado de este asunto; y, de acuerdo con tus razonamientos, acabarás siendo tú el único y auténtico teísta del mundo. Pero si los idólatras son ateos, como justamente debe afirmarse, y también lo son los teólogos cristianos, ¿en qué queda el argumento, tan celebrado, que se deriva del consenso universal de la humanidad?

Pero como sé que a ti no te impresionan mucho los nombres y las autoridades, trataré de mostrarte un poco más distintamente los inconvenientes de ese antropomorfismo que has adoptado, y probaré que no hay base para suponer que el mundo obedece a un plan formado en la mente divina, compuesto de ideas distintas, ordenadas de manera diferente, del mismo modo que se organiza en la cabeza de un arquitecto el plan de la casa que se propone construir.

Concedo que no es fácil ver qué se gana con esta suposición, tanto si juzgamos el asunto con la *razón* o con la *experiencia*. Pues siempre nos veremos obligados a subir más alto si queremos encontrar la causa de esta causa que tú consideras satisfactoria y concluyente.

Si la *razón* (quiero decir la razón abstracta, derivada de investigaciones *a priori)* no fuera muda en lo que se refiere a la causa y al efecto, se aventuraría por lo menos a pronunciar esta sentencia: que un mundo mental o universo de ideas requiere una causa, de igual modo que un mundo material o universo de objetos requiere la suya; y si la ordenación en ambos es similar, deben requerir una causa similar. Porque, ¿qué hay en este asunto que deba ocasionar una diferente conclusión e inferencia? Desde un punto de vista abstracto, los dos son enteramente semejantes; y no hay una dificultad que se refiera a una suposición, que no sea común a las dos.

Y cuando pedimos a la *experiencia* que nos diga algo –incluso en estas cuestiones que yacen más allá de su esfera de acción–, tampoco ella percibirá ninguna diferencia material entre estas dos clases de mundos, sino que los encontrará gobernados por principios similares y dependientes, en sus operaciones, de una igual variedad de causas. Tenemos ejemplos en miniatura de estos dos mundos: nuestra propia mente se asemeja a uno; un vegetal o un cuerpo animal se asemejan al otro. Dejemos, pues, que la experiencia juzgue partiendo de estos ejemplos. Nada parece más adecuado, en lo que se refiere a sus causas, que el pensamiento; y como estas causas jamas actúan de la misma manera en dos personas, nunca encontraremos a dos personas que piensen exactamente igual. Ni tampoco hay una misma persona que piense igual en dos periodos diferentes de tiempo. Un cambio de edad, de la disposición de su cuerpo, del tiempo, de compañías, de libros, de las pasiones, son particulares, entre otros más menudos, que bastan para alterar la curiosa maquinaria del pensamiento, y le comunican movimientos y operaciones muy diferentes. Por lo que podemos juzgar, los vegetales y los cuerpos animales no son más delicados en sus movimientos ni dependen de una mayor variedad o de una ordenación más curiosa en sus principios. ¿Cómo, por tanto, podremos estar satisfechos en lo referente a la causa de ese Ser a quien tú supones Autor de la Naturaleza? O, según tu sistema de antropomorfismo, ¿cómo podremos estar satisfechos en lo referente a la causa de ese mundo ideal en el que tú basas el mundo material? ¿Es que no tenemos el mismo derecho para basar ese mundo ideal en otro mundo ideal o en un nuevo principio inteligente? Pero si nos detenemos ahí y no vamos más lejos, ¿por qué detenernos precisamente ahí? ¿Por qué no nos detenemos en el mundo ma-

terial? ¿Cómo poder satisfacernos sin proseguir *in infinitum?* Y, después de todo, ¿qué satisfacción podrá encontrarse en esa progresión infinita? Recordemos el cuento del filósofo indio y su elefante. Si el mundo material descansa sobre un mundo ideal semejante, este mundo ideal debe descansar sobre otro, y así sucesivamente. Sería mejor, por tanto, no mirar más allá del mundo material que tenemos ante nosotros. Al suponer que este mundo material contiene en sí mismo el principio de su orden, lo que en realidad hacemos es decir que él es Dios; y cuanto más pronto lleguemos a ese Ser Divino, mucho mejor. Cuando se da un paso más allá del sistema mundano, lo único que se consigue es despertar una actitud inquisitiva que nunca es posible satisfacer.

Decir que las diferentes ideas que componen la razón del Ser Supremo se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza es hablar sin dar a las palabras un significado preciso. Porque si hablar así tuviera sentido, me gustaría saber por qué no lo tiene decir que las partes del mundo material también se ordenan por sí mismas y por su propia naturaleza. ¿Puede ser inteligible la primera opinión sin serlo la segunda?

Tenemos, ciertamente, experiencia de ideas que se ordenan por sí mismas y sin una causa *conocida*. Pero no es menos cierto que tenemos una experiencia mucho más abundante de la materia comportándose igualmente, tal y como ocurre en la generación de los animales y de las plantas, donde el análisis minucioso de las causas excede la comprensión humana. También tenemos experiencia de sistemas particulares de pensamiento y de materia que carecen de orden; como la locura, en el primer caso, y la corrupción en el segundo. ¿Por qué, entonces, nos empeñamos en decir que ese orden le es más esencial al uno que

al otro? Y si este orden requiere en ambos casos una causa, ¿qué ganamos con tu sistema de basar el universo de los objetos en un semejante universo de ideas? El primer paso que demos nos obligará a seguir caminando para siempre. Sería, por tanto, más juicioso limitar nuestras investigaciones al mundo presente, sin mirar más allá. No puede alcanzarse ninguna respuesta satisfactoria mediante esas especulaciones que exceden con mucho los estrechos límites del entendimiento humano.

Ya sabes, Cleantes, que era costumbre entre los peripatéticos, cuando se les preguntaba por la causa de algún fenómeno, recurrir a las *facultades* o *cualidades ocultas* de dicho fenómeno y decir, por ejemplo, que el pan alimentaba en virtud de su facultad nutritiva, y que la sena purgaba en virtud de su facultad purgativa. Pero se ha descubierto que este subterfugio no es otra cosa que el disfraz de su ignorancia, y que estos filósofos, aunque menos sinceros, venían a decir lo mismo que los escépticos o que la gente común, quienes confesaban abiertamente desconocer la causa de estos fenómenos. De igual manera, cuando se pregunta cuál es la causa que produce el orden de las ideas del Ser Supremo, ¿podéis vosotros, los antropomorfistas, dar otra razón que no sea decir que es una facultad *racional* y que ésa es la naturaleza de Dios? Pero puede ser difícil determinar por qué una respuesta similar no es igualmente satisfactoria para justificar el orden del mundo, sin recurrir a ese Creador inteligente en el que tú insistes. Bastaría con decir que *ese orden* constituye la naturaleza de los objetos materiales, y que todos ellos constituyen desde su principio una *facultad* de orden y proporción. Pero eso no es más que confesar nuestra ignorancia de una forma más artificiosa y elaborada. Ninguna de estas dos hipótesis tiene, pues, primacía sobre la otra, si se exceptúa el que

una de ellas va más en consonancia con los prejuicios populares.

[Cleantes]
Has expuesto tu argumento con gran énfasis, replicó Cleantes. No pareces darte cuenta de lo fácil que es refutarlo. Incluso en la vida ordinaria, si yo asigno una causa a un suceso cualquiera, ¿es una objeción, Filón, el que yo no pueda asignarle una causa a esa causa, ni responder a toda nueva pregunta que se me pueda hacer? ¿Qué filósofos podrían someterse a una regla tan rígida?: los filósofos que confiesan que las causas últimas son totalmente desconocidas; y se dan cuenta de que los principios más refinados en los cuales ellos basan los fenómenos son para ellos tan inexplicables como lo son los mismos fenómenos para la gente común. El orden y arreglo de la Naturaleza, la curiosa ordenación de las causas finales, la clara utilidad e intención de cada parte y órgano declaran por sí mismas, en el más claro idioma, la existencia de un Autor o causa inteligente. Los cielos y la tierra se unen en el mismo testimonio. Todo el coro de la Naturaleza rompe en un himno de alabanza a su Creador. Sólo tú, o casi únicamente tú, perturbas esta general armonía. Tú inicias una serie de dudas abstrusas, de cavilaciones y de objeciones; ¿me preguntas cuál es la causa de esta causa? No lo sé; no me importa; eso es algo que no me atañe. He encontrado a la Deidad, y aquí detengo mi investigación. Que sigan más lejos los que sean más sabios o más decididos.

[Filón]
Yo no pretendo ser ni una cosa ni la otra, replicó Filón; y por eso mismo quizá jamás debería haber intentado llegar tan lejos, especialmente porque me doy cuenta de que al

final habré de conformarme con la misma respuesta que, sin ulteriores molestias, podría haberme satisfecho desde un principio. Si voy a continuar ignorando por completo las causas y no puedo explicar absolutamente nada, no veo ninguna ventaja en remover ni por un instante las dificultades que se me presenten con toda su fuerza. Los naturalistas han explicado muy justamente los efectos particulares asignándoles causas aunque esas causas generales en sí mismas continuaran siendo, a fin de cuentas, totalmente inexplicables. Pero es seguro que no les pareció satisfactorio explicar un efecto particular mediante una causa particular cuya justificación no fuera mayor que la del efecto mismo. Un sistema ideal, ordenado de por sí, sin un designio que le preceda, no es más explicable, ni en lo más mínimo, que un sistema material que alcanzase su organización de la misma manera. No hay más dificultad en aceptar esta última suposición que en aceptar la primera.

Parte V

[Filón]

Pero, a fin de mostrarte algunos inconvenientes más de tu antropomorfismo, continuó Filón, te ruego examines nuevamente tus principios. *Efectos semejantes prueban que hay causas semejantes.* Éste es el argumento experimental; y también dices que éste es el único argumento teológico. Es cierto que cuanto más semejantes sean los efectos que se observan, y cuanto más semejantes sean las causas que se infieren, tanto más fuerza adquirirá el argumento. Un alejamiento por parte de uno de los dos lados hace que la probabilidad disminuya y que el experimento sea menos concluyente. Si no puedes dudar del principio, tampoco debes rechazar sus consecuencias.

Todos los nuevos descubrimientos de astronomía que prueban la inmensa grandeza y magnitud de las obras de la Naturaleza son argumentos adicionales en favor de la Deidad, según el verdadero sistema teísta; pero según tu hipótesis de teísmo experimental, esos mismos descubrimientos se convierten en objeciones contra ti al alejarse el efecto y borrarse su semejanza con los efectos del arte y

el pensamiento humanos. Porque si Lucrecio, incluso aceptando el viejo sistema del mundo, pudo exclamar:

> Quis regere immensi summam, quis habere profundi
> Indu manu validas potis est moderanter habenas?
> Quis pariter coelos omnes convertere? et omnes
> Ignibus aetheriis terras suffire feraces?
> Omnibus inque locis esse omni tempore praesto?*

Si Tulio [Cicerón] estimó que este razonamiento era tan natural que llegó a ponerlo en boca de su Epicúreo:

Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a Deo atque aedificari mundum facit? quae molitio? quae ferramenta? quae machinae? qui minstri tanti muneris fuerunt? quemadmodum autem obedire et parere voluntari architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt?**

Si este argumento –digo– tuvo alguna fuerza en edades pasadas, ¿cuánta más fuerza no tendrá en el presente, cuan-

* *De Rerum Natura*, lib. II, 1095.

[... ¿Quién de vosotros dará leyes
al universo, y sus valientes riendas
es capaz de llevar entre sus manos?
¿Y hace a la vez rodar todos los cielos?
¿Y quién con los influjos celestiales
en general las tierras fertiliza
y hace que en todo tiempo nos socorran?

(Traducción del abate Marchena, versos 1517-1523, Espasa-Calpe, Madrid, 1946)]

** *De Natura Deorum*, lib. I, 8.

[¿Con qué clase de visión intelectual pudo observar vuestro Platón esta fábrica de tan extraordinaria complicación para representarse el mundo como algo organizado y construido por Dios? ¿Cómo fue emprendida una tarea tan vasta? ¿Qué instrumentos, máquinas y obreros fueron empleados en ella? ¿Cómo pudieron el aire, el fuego, el agua y la tierra obedecer y someterse a la voluntad del arquitecto?]

do las fronteras de la Naturaleza se han ensanchado muchísimo más y una escena tan magnífica como la que presenciamos se ha abierto ante nosotros? Hoy resulta aún menos razonable el intentar formarnos una idea de una causa tan desmesurada, partiendo tan sólo de nuestra experiencia y de los precarios productos de la invención y el pensamiento humanos. Los descubrimientos que nos han proporcionado los microscopios al poner ante nuestros ojos un nuevo universo en miniatura son objeciones para ti y son argumentos para mí. Cuanto más lejos llevamos nuestras investigaciones de este tipo, más obligados estamos a inferir que la causa de todo está inmensamente alejada de lo humano y de cualquier objeto que caiga bajo la experiencia y observación humanas. ¿Y qué me dices de los descubrimientos en anatomía, química, botánica?...

[Cleantes]
Éstas no son, ciertamente, objeciones, replicó Cleantes. Solamente nos descubren nuevos ejemplos de artesanía y planificación. Son la imagen de una mente que llega hasta nosotros reflejada en innumerables objetos.

[Filón]
Añade que se trata de una mente *como la humana*, dijo Filón.

[Cleantes]
No conozco otra, replicó Cleantes.

[Filón]
Y cuanto más parecida, mejor, insistió Filón.

[Cleantes]
Desde luego, dijo Cleantes.

[Filón]

Pues bien, dijo Filón con un aire de satisfacción y de triunfo; anota las consecuencias de tu postura. *Primero*: Por este método de razonamiento renuncias a otorgar la infinitud a cualquiera de los atributos de la Deidad. Pues como la causa ha de ser proporcionada al efecto, y el efecto, en tanto que cae dentro de la esfera de nuestro conocimiento, no es infinito, ¿qué pretensiones podríamos albergar, de acuerdo con tus suposiciones, en lo tocante a la asignación de ese atributo al Divino Ser? Insistirás todavía en que, al alejar tanto a Dios de toda semejanza con las criaturas humanas, estamos aceptando una hipótesis arbitraria y estamos, al mismo tiempo, debilitando las pruebas en favor de su existencia.

Segundo: Según tu teoría, no hay razón para adscribir la perfección a la Deidad, ni siquiera una perfección en su capacidad finita; ni [tampoco hay razón] para suponer que Dios está libre de error, falta o incoherencia en sus empresas. Hay muchas dificultades inexplicables en las obras de la Naturaleza, las cuales, si admitimos que puede probarse *a priori* la existencia de un Autor perfecto, se resolverían y vendrían a ser solamente dificultades aparentes surgidas de la limitada capacidad del hombre, quien es incapaz de comprender relaciones infinitas. Pero, según tu método de razonamiento, estas dificultades se hacen reales y quizá se insistirá en ellas tomándolas como nuevos ejemplos de semejanza con el arte y el pensamiento humanos. Debes reconocer, por lo menos, que nos es imposible decir, basándonos en nuestra limitada visión, si este sistema [de la Naturaleza] contiene grandes errores, o si, por el contrario, merece una alabanza considerable si lo comparamos con otros sistemas posibles e incluso reales. ¿Podría un simple campesino, si se le leyera la *Eneida*, afirmar que

el poema era absolutamente impecable, o colocar esta producción en el lugar que le corresponde entre las demás creaciones del ingenio humano? ¿Podría hacerlo sin haber visto ninguna otra obra?

Pero incluso si este mundo fuese una producción tan perfecta, quedaría sin resolver la cuestión de si todas las virtudes de esta obra podrían ser adscritas al artesano que la hizo. Si observamos un barco, ¿qué idea exagerada no nos formamos sobre el ingenio del carpintero que armó una máquina tan útil y hermosa? Sin embargo, ¿qué sorpresa no nos llevamos cuando descubrimos que se trata de un estúpido mecánico que imitó a otros mecánicos y copió un arte que después de una larga sucesión de épocas, y tras innumerables pruebas, errores, deliberaciones y controversias, se perfeccionó gradualmente? Son muchos los mundos que han podido ser remendados y parcheados a lo largo de la eternidad antes de formarse el sistema que ahora vemos; mucho el trabajo perdido, muchos los intentos estériles que a lo largo de un tiempo infinito han podido tener lugar en el lento y continuo aprendizaje del arte de hacer mundos. En estos asuntos, ¿quién puede siquiera conjeturar, entre un gran número de hipótesis que pueden proponerse y entre un número aún mayor que pueden todavía imaginarse, cuál es la más probable?

¿Qué sombra de argumento puedes proponernos, continuó Filón, que pueda probar la unidad de la Deidad? Un gran número de hombres se reúne para construir una casa o un barco; para erigir una ciudad; para dar forma a una sociedad. ¿Por qué no se han de haber unido varias deidades en la tarea de planear y organizar un mundo? Esto se asemeja mucho más a los asuntos humanos. Repartiendo el trabajo entre varios, podemos limitar mucho más los atributos de cada uno y podemos librarnos de ese poder y co-

nocimiento absolutos que se suponen característicos de un Dios y que, según tú, sólo sirven para debilitar la prueba de su existencia. Y si unas criaturas tan insensatas y depravadas como lo son las criaturas humanas pueden unirse frecuentemente para dar forma a un plan y ejecutarlo, ¡con cuánta mayor razón podrán hacerlo esas deidades o demonios a quienes debemos suponer mucho más perfectos!

Multiplicar las causas sin necesidad es, ciertamente, una práctica contraria a la verdadera filosofía, pero este principio no es aplicable al caso presente. Si tu teoría hubiese probado con anterioridad la existencia de una deidad a la que se supusiese en poder de todos los atributos requeridos para la producción del mundo, concedo que sería innecesario (aunque no absurdo) suponer la existencia de alguna otra deidad. Pero mientras siga en pie la cuestión de si esos atributos están unidos en un sujeto o repartidos entre varios seres independientes, ¿en qué fenómenos naturales podremos apoyarnos para decidir la controversia? Siempre que veamos un cuerpo subir a una determinada escala, estamos seguros, a pesar de que se esconda a nuestra vista, de que un contrapeso igual ha de descender por la escala opuesta; pero nos está permitido dudar acerca de si este contrapeso es un conglomerado de cuerpos distintos o una masa unida y uniforme. Y si el contrapeso requerido excede con mucho cualquier cosa de las que hemos visto unidas en un solo cuerpo, la primera suposición será más probable y natural que la segunda. Un ser inteligente de una potencia y una capacidad tan grandes como las que serían necesarias para producir el universo, o –para hablar en el lenguaje de la filosofía antigua– un animal tan prodigioso, excede toda analogía y comprensión.

Pero hay algo más, Cleantes: los hombres son mortales y renuevan su especie mediante la generación; esto les es co-

mún a todas las criaturas vivientes. Los dos grandes sexos de lo masculino y lo femenino, dice Milton, dan vida al mundo. ¿Por qué esta circunstancia tan universal y esencial debe ser excluida de esas limitadas y numerosas deidades? He aquí, pues, que nos encontramos con que la teogonía de los tiempos antiguos está otra vez entre nosotros.

¿Y por qué no convertirse en un antropomorfista completo? ¿Por qué no afirmar que la deidad o deidades son corpóreas y tienen ojos, nariz, boca, orejas, etcétera? Epicuro mantenía que ningún hombre había visto la razón, excepto revestida de una figura humana; por tanto, los dioses han de tener figura humana. Y este argumento que ha sido tan merecidamente ridiculizado por Cicerón es, según tú, sólido y filosófico.

En una palabra, Cleantes: un hombre que siga tu hipótesis será capaz, quizá, de asegurar o conjeturar que el universo se originó alguna vez a partir de algo que podríamos llamar un plan. Pero, más allá de esto, le será imposible determinar una sola circunstancia más, y le quedará después la tarea de concretar cada punto de su teología sirviéndose únicamente de las más arbitrarias fantasías e hipótesis: este mundo, por lo que dicho hombre puede saber, es muy deficiente e imperfecto, y fue sólo el primer y tosco ensayo de una deidad infantil que después lo abandonó, avergonzada de su pobre actuación; [este mundo] es solamente la obra de una deidad subalterna, y es objeto de irrisión para sus superiores; [este mundo] es el producto de la vejez y senilidad de una deidad demasiado entrada en años, después de cuya muerte ha bogado a la deriva moviéndose gracias al primer impulso y fuerza activa que recibió de ella. Con justicia das señales, Demea, de estar horrorizado al oír estas extrañas suposiciones. Pero estas suposiciones,

y mil más de la misma clase, son de Cleantes y no mías. Desde el momento en que se suponen finitos los atributos de la Deidad, todo esto tiene lugar. Yo, por mi parte, he de decir que un sistema de teología tan arbitrario no es en modo alguno mejor que la absoluta carencia de todo sistema.

[Cleantes]
Rechazo por completo todas esas suposiciones, gritó Cleantes, si bien no me producen horror, especialmente cuando son pronunciadas de esa manera tan cómica con que las has expuesto. Por el contrario, me complacen cuando veo que, mediante esa indulgencia extrema con que has dado rienda suelta a tu imaginación, no has podido librarte de la hipótesis de un designio planificador en el universo, sino que has tenido que recurrir a ella en todo momento. A esta concesión me adhiero con firmeza, y esto es lo que considero fundamento suficiente para la religión.

Parte VI

[Demea]
Será, ciertamente, una fábrica muy débil la que podrá erigirse sobre fundamento tan inestable, dijo Demea. Pues mientras estemos indecisos acerca de si hay una deidad o muchas, o dudemos sobre si esta deidad o deidades a las que debemos nuestra existencia son perfectas o imperfectas, subordinadas o supremas, muertas o vivas, ¿qué grado de confianza podremos depositar en ellas? ¿Qué devoción o reverencia podremos dedicarles? ¿Qué veneración u obediencia les dispensaremos? La teoría de la religión se convierte en algo completamente inútil para los propósitos de la vida; e incluso en lo que se refiere a sus consecuencias especulativas, su incertidumbre, según tú, la hace totalmente precaria e insatisfactoria.

[Filón]
A fin de hacerla todavía más insatisfactoria, dijo Filón, se me ocurre otra hipótesis que deberá tener aires de probabilidad si partimos del método de razonamiento en el que Cleantes tanto ha insistido, a saber: que efectos semejantes

deben surgir de causas semejantes. Éste es el principio que él supone ser el fundamento de toda religión. Pero hay todavía otro principio de la misma clase, no menos cierto, y que se deriva de la misma fuente de experiencia: que allí donde se observe que varias circunstancias conocidas son semejantes, también hallaremos que las desconocidas habrán de ser semejantes. De esta manera, si vemos las extremidades de un cuerpo humano, concluimos que estarán acompañadas de una cabeza humana, aunque ésta se oculte a nuestra mirada. Si vemos a través de un agujero en una pared una pequeña parte del sol, concluimos que, si echáramos abajo la pared, podríamos ver la totalidad de este cuerpo. En suma: este método de razonamiento es tan obvio y familiar, que no puede albergarse el menor escrúpulo respecto a su solidez.

Ahora bien: si examinamos el universo en la medida en que éste cae bajo el ámbito de nuestro conocimiento, vendremos a darnos cuenta de que encierra una gran semejanza con un animal o un cuerpo organizado, y de que parece estar activado por un principio similar de vida y movimiento. En él, una continua circulación de la materia no produce desorden; el continuo desgaste de cada parte es reparado incesantemente; la más ajustada influencia recíproca puede ser percibida a través de todo el sistema; y cada parte o miembro, al realizar sus funciones propias, actúa tanto para su preservación como para la preservación del todo. Por tanto, yo infiero que el mundo es un animal y que la Deidad es el *alma* del mundo que actúa sobre él y que es activada por él.

Tú, Cleantes, eres persona demasiado instruida como para sorprenderte ante esta opinión, pues sabes que fue mantenida por casi todos los teístas de la antigüedad y que prevalece en todos sus discursos y razonamientos. Pues

aunque algunas veces los filósofos antiguos razonan a partir de las causas finales como si pensaran que el mundo es obra de Dios, parece que su noción favorita es la de considerarlo como su cuerpo, cuya organización le hace estar al servicio de él. Y debe reconocerse que (como el universo se asemeja más a un cuerpo humano que a las obras producidas por la invención y el arte humanos), caso de que nuestra limitada analogía pudiese extenderse con alguna propiedad a toda la naturaleza, parece que la inferencia es más justa en el caso de la antigua teoría que en el de la moderna.

Hay también otras muchas ventajas en la antigua teoría, las cuales la hicieron recomendable a los antiguos teólogos. Nada repugnaba más a sus nociones, ni nada repugna más a la experiencia común, que una mente sin cuerpo, una mera sustancia espiritual que no caía dentro de la esfera de sus sentidos ni de su comprensión, y de la cual no habían observado ningún ejemplo en todo el ámbito de la Naturaleza. Conocían el alma y el cuerpo porque habían sentido los dos; del mismo modo, conocían en ambos un orden, un arreglo, una organización o maquinaria interna; y tenía que parecerles razonable transferir esta experiencia al universo y suponer que el alma y el cuerpo divinos también eran coetáneos y que ambos poseían un orden y un arreglo naturalmente inherentes a ellos e inseparables de ellos.

He aquí, pues, Cleantes, una nueva especie de *antropomorfismo* sobre la que puedes meditar, y una teoría que parece no estar sujeta a dificultades considerables. Sin duda tú estás muy por encima de *prejuicios sistemáticos* para encontrar una dificultad mayor en suponer que un cuerpo animal posea originalmente un orden y una organización –bien de por sí, bien debido a causas desconoci-

das–, que en suponer un orden similar perteneciente a la mente. Pero el *prejuicio vulgar* de que el cuerpo y el alma siempre deben acompañarse mutuamente no debería ser abandonado por completo, ya que está fundado en la *experiencia vulgar*, única guía que tú profesas seguir en estas investigaciones teológicas. Y si tú afirmas que nuestra limitada experiencia no es una norma estable por la que podamos juzgar el ilimitado ámbito de la Naturaleza, habrás abandonado enteramente tu propia hipótesis y deberás adoptar de ahora en adelante nuestro misticismo, como tú lo llamas, y admitir la absoluta incomprensibilidad de la Naturaleza Divina.

[Cleantes]
Concedo que esta teoría no se me había ocurrido, replicó Cleantes, a pesar de que es bastante natural. Y no puedo expresar mi opinión sobre ella ahora mismo, debido al poco tiempo que he tenido para examinarla y pensarla.

[Filón]
Eres, ciertamente, muy escrupuloso, dijo Filón. Si yo examinara alguno de tus sistemas, no emplearía ni la mitad de esa precaución y reserva a la hora de empezar a ponerle objeciones y dificultades. Sin embargo, si algo se te ocurre, nos harás un favor proponiéndolo.

[Cleantes]
En ese caso, replicó Cleantes, te diré que a mí me parece que, aunque el mundo se asemeja a un cuerpo animal en muchas cosas, esta analogía es deficiente en muchos otros particulares de capital importancia: el mundo no tiene órganos de sentido; no hay en él sede para un pensamiento o razón; carece de un origen preciso de su movimiento y ac-

ción. En suma, parece encerrar una semejanza más estrecha con un vegetal que con un animal, y, por tanto, tu inferencia a favor de un alma del mundo parece que, por ahora, no es satisfactoria.

Pero, en segundo lugar, tu teoría parece implicar la eternidad del mundo; y ése es un principio que, según yo pienso, puede ser refutado con las más poderosas razones y probabilidades. A este respecto sugeriré un argumento sobre el cual, creo, no ha insistido ningún escritor. Quienes razonan a partir del reciente origen de las artes y las ciencias, a pesar de que sus inferencias no carecen de fuerza, pueden quizá ser refutados mediante consideraciones derivadas de la naturaleza de la sociedad humana, la cual se encuentra en un estado de continua revolución entre la ignorancia y el conocimiento, la libertad y la esclavitud, la riqueza y la pobreza, de tal manera que nos resulta imposible, partiendo de nuestra limitada experiencia, predecir qué sucesos pueden o no pueden esperarse. El saber antiguo y la historia parecen haber estado en gran riesgo de perecer tras la invasión de las naciones bárbaras; y si estas convulsiones hubieran durado un poco más o hubiesen sido algo más violentas, es muy probable que no hubiésemos conocido lo que ocurrió en el mundo hace unos pocos siglos. Es más: si no hubiera sido por la superstición de los Papas, los cuales mantuvieron alguna jerga del latín a fin de mantener la apariencia de una iglesia antigua y universal, esa lengua habría sido totalmente olvidada; en cuyo caso, todo el mundo occidental, al ser completamente bárbaro, no hubiera estado en disposición de recibir la lengua y el saber griegos que les fueron entregados tras el saqueo de Constantinopla. Cuando el saber y los libros hubieran desaparecido, hasta las artes mecánicas habrían decaído considerablemente; y es fácil imaginar que las fá-

bulas o la tradición habrían adscrito a aquéllas un origen muy posterior al que en realidad tuvieron. Por tanto, este argumento vulgar en contra de la eternidad del mundo parece un poco precario.

Pero aquí parece estar el fundamento de otro argumento mejor. Lúculo fue el primero que trajo los cerezos de Asia a Europa, aunque ese árbol se cría tan bien en muchos climas europeos, que crece en los bosques sin que nadie los cuide. ¿Es posible que durante toda una eternidad ningún europeo hubiera viajado a Asia y hubiese pensado trasplantar a su país un fruto tan delicioso? O, si el árbol fue alguna vez trasplantado y propagado, ¿cómo pudo haber perecido después? Los imperios pueden crearse y extinguirse, la libertad y la esclavitud se suceden alternativamente, la ignorancia y el saber se turnan; pero el cerezo siempre permanecerá en los bosques de Grecia, España e Italia, y nunca se verá afectado por las revoluciones de la sociedad humana.

No hace dos mil años que las viñas fueron trasplantadas a Francia, a pesar de que no hay clima en el mundo que les sea más favorable. No han pasado tres siglos desde que los caballos, las vacas, las ovejas, los cerdos, los perros, el maíz fueron conocidos en América. ¿Es posible que durante las revoluciones de toda una eternidad no hubiera surgido un Colón que hubiese establecido una comunicación entre Europa y aquel continente? Según eso, también podríamos imaginar que los hombres usaron medias durante diez mil años y que no tuvieron sentido para pensar en unas ligas con que sujetárselas. Todas éstas parecen ser pruebas convincentes de la juventud, o mejor, de la infancia del mundo como algo fundado en la operación de principios más constantes y firmes que aquellos por los que la sociedad humana se gobierna y dirige. Nada menos que una total

convulsión de los elementos haría falta para destruir todos los animales y vegetales europeos que pueden encontrarse ahora en el mundo occidental.

[Filón]
¿Y qué argumento tienes contra tales convulsiones?, replicó Filón. Se pueden descubrir por toda la faz de la Tierra fuertes y casi incontestables pruebas de que cada parte de este globo ha permanecido completamente cubierta de agua durante edades enteras. Y aunque se supusiera que el orden es inseparable de la materia e inherente a ella, la materia puede muy bien ser susceptible de muchas y grandes revoluciones a lo largo de periodos interminables de duración eterna. Los cambios incesantes a los que cada parte suya está sujeta parecen sugerir esas otras transformaciones generales; aunque, al mismo tiempo, se puede observar que todos los cambios y corrupciones de los que hemos tenido experiencia no son sino transiciones de un estado de orden a otro, y que la materia no puede nunca permanecer en un estado de total deformidad y confusión. Lo que vemos en las partes puede inferirse en el todo. Por lo menos, ése es el método de razonamiento sobre el que tú apoyas toda tu teoría. Y si yo estuviera obligado a defender algún sistema particular de este tipo, cosa que nunca haría por propia voluntad, no estimo más plausible otro que no fuera el que adscribe al mundo un principio de orden eterno e inherente a él, aunque se vea afectado por grandes y continuas revoluciones y alteraciones. Pues esto resuelve de una vez todas las dificultades. Y si la solución, al ser tan general, no resulta enteramente completa y satisfactoria, es al menos una teoría a la que más pronto o más tarde tendremos que recurrir, sea cual fuere el sistema que profesemos. ¿Cómo podrían las cosas haber sido tal y como son,

si no hubiera un principio original o algún orden en alguna parte, ya en el pensamiento, ya en la materia? Es indiferente a cuál de los dos demos la preferencia. La casualidad no tiene cabida en ninguna hipótesis, ya sea escéptica o religiosa. Sin duda alguna, todo está gobernado por leyes firmes e inviolables. Y si la más recóndita esencia de las cosas se nos mostrara abiertamente, descubriríamos entonces una escena de la que en el presente no podemos tener idea. En lugar de admirar el orden de los seres naturales, veríamos claramente que fue absolutamente imposible para ellos, hasta en el más pequeño detalle, admitir alguna otra disposición.

Si alguien se viera inclinado a resucitar la antigua teología pagana que mantenía, según sabemos por Hesíodo, que este globo estaba gobernado por 30.000 deidades que surgieron de los escondidos poderes de la Naturaleza, tú, Cleantes, objetarías naturalmente que nada se gana con esta hipótesis y que es igualmente fácil suponer que todos los hombres y animales –seres más numerosos pero menos perfectos– también surgieron inmediatamente de un origen similar. Lleva la misma inferencia un paso más allá y encontrarás una numerosa sociedad de deidades tan explicables como una deidad universal que posea en sí misma los poderes y perfecciones de la sociedad entera. Así, pues, debes reconocer que todos estos sistemas de escepticismo, politeísmo y teísmo descansan, según tus principios, en una base semejante, y que ninguno de ellos tiene ventaja sobre los otros. De ahí puedes deducir la falacia de tus principios.

Parte VII

[Filón]
Pero he aquí, continuó Filón, que al examinar el antiguo sistema referente al alma del mundo, se me viene de pronto a la cabeza una nueva idea que, si es justa, estará muy próxima a destruir todo tu razonamiento e incluso las primeras inferencias en las que has depositado tanta confianza. Si el universo encierra una mayor semejanza con los cuerpos animales y los vegetales que con las obras del arte humano, es más probable que su causa se asemeje más a la causa de los primeros que a la de las segundas, y, así, debería adscribir su origen a la generación o a los procesos vegetativos, antes que a la razón o al designio. Tu conclusión, incluso siguiendo tus propios principios, es, por tanto, imperfecta y deficiente.

[Demea]
Te ruego, dijo Demea, que amplíes tu argumento un poco más, porque no puedo comprenderlo, dicho de la manera concisa con que lo has expuesto.

[Filón]
Nuestro amigo Cleantes asegura, tal y como tú mismo lo has oído, que como ninguna cuestión de hecho puede probarse de otra forma que no sea mediante la experiencia, la existencia de una Deidad no admite prueba alguna que se adquiera por otros medios, replicó Filón. El mundo, dice él, se asemeja a las obras de invención humana; por tanto, su causa debe también asemejarse a la causa de aquéllas. Quizá podemos señalar que la operación de una parte muy pequeña de la Naturaleza, es decir, el hombre, actuando sobre otra parte muy pequeña, es decir, la materia inanimada que está a su alcance, es la regla por la cual Cleantes juzga acerca de los orígenes del todo. Cleantes mide objetos que son enormemente desproporcionados entre sí, con la misma y única regla. Pero, a fin de dejar de lado todas las objeciones que surgen en este asunto, yo afirmo que hay otras partes del universo (además de las máquinas de invención humana) que encierran una mayor semejanza con la fábrica del mundo y que, por tanto, proporcionan una mejor conjetura acerca del origen universal de este sistema. Estas partes son los animales y los vegetales. Sencillamente, el mundo se asemeja más a un animal o a un vegetal, que a un reloj o a una máquina de hacer punto. Su causa, por tanto, es más probable que se asemeje a la causa de los primeros. La causa de los primeros es la generación o los procesos vegetativos. Así, pues, podemos inferir que la causa del mundo es algo similar o análogo a la generación o a los procesos vegetativos.

[Demea]
Pero, ¿cómo puede concebirse que el mundo pueda surgir de algo similar a los procesos vegetativos o a la generación?

[Filón]

Muy fácilmente, replicó Filón. De la misma manera que un árbol deja caer su semilla en la tierra que está próxima a él y produce otros árboles, así el gran vegetal, el mundo o este sistema planetario, produce en sí mismo ciertas semillas que, al esparcirse por el caos que le rodea, germinan y dan lugar a otros nuevos mundos. Un cometa, por ejemplo, es la semilla de un mundo; y después que ha madurado completamente tras pasar de sol a sol y de estrella a estrella, cae sobre los elementos sin forma que por todas partes rodean este universo, e inmediatamente florece en otro nuevo sistema. O si, a fin de variar (pues no veo otra ventaja) suponemos que este mundo es un animal, ocurre lo siguiente: un cometa es el huevo de este animal; y del mismo modo que un avestruz deposita su huevo en la arena, y ésta, sin ningún otro cuidado, incuba el huevo y produce un nuevo animal, así...

[Demea]

Ya te entiendo, dijo Demea. Pero ¡cuán disparatadas y arbitrarias son esas suposiciones! ¿Qué *datos* tienes para formular esas extraordinarias conclusiones? ¿Y es la leve e imaginaria semejanza del mundo con un vegetal o un animal suficiente para establecer la misma inferencia respecto a ambos? Unos objetos que, en general, son tan inmensamente diferentes, ¿pueden regularse por la misma norma?

[Filón]

¡Buena pregunta!, exclamó Filón. Ésta es la cuestión en la que he estado insistiendo todo este tiempo. He asegurado que carecemos de *datos* para establecer sistema alguno de cosmogonía. Nuestra experiencia, tan imperfecta en sí misma y tan limitada en extensión y duración, no puede

proporcionarnos ninguna conjetura probable con respecto a la totalidad de las cosas. Pero si tuviéramos la necesidad de apoyarnos en alguna hipótesis, ¿por qué regla, pregunto, deberíamos determinar nuestra elección? ¿Hay alguna otra regla, además de la mayor semejanza de los objetos que se comparan? ¿Es que una planta o un animal, que surgen, respectivamente, de los procesos vegetativos o de la generación, no encierran una mayor semejanza con el mundo que la que encierra una máquina artificial, surgida de la razón y el designio?

[Demea]
Pero, ¿qué son este proceso vegetativo y esta generación de que hablas?, dijo Demea. ¿Puedes explicar sus operaciones y analizar esa magnífica estructura interna de la cual dependen?

[Filón]
Puedo hacerlo, por lo menos, en la misma medida en que Cleantes puede explicar las operaciones de la razón y analizar la estructura interna de la cual depende, replicó Filón. Pero, sin recurrir a ninguna de esas elaboradas disquisiciones, me basta ver a un animal para inferir que se originó a partir de la generación; y eso lo hago con la misma certeza con que tú concluyes que una casa ha sido construida de acuerdo con un plan. Las palabras *generación* y *razón* indican solamente ciertos poderes y energías de la Naturaleza, cuyos efectos son conocidos, pero cuya esencia es incomprensible; y ninguno de estos dos principios goza de privilegio sobre el otro cuando se quiere establecer una regla que abarque la totalidad de la Naturaleza.

En realidad, Demea, puede esperarse razonablemente que, cuanto más amplias sean las perspectivas con que miramos las cosas, mejor nos guiarán éstas en nuestras con-

clusiones que se refieren a asuntos tan extraordinarios y magníficos. Solamente en este pequeño rincón del cosmos hay cuatro principios –razón, instinto, generación, vegetación– que son semejantes entre sí y que son causas de efectos semejantes. ¿Cuál es el número de principios que naturalmente podemos suponer que se dan en el inmenso y variado ámbito del Universo y que veríamos si pudiéramos viajar de planeta a planeta y de sistema a sistema a fin de examinar cada parte de esta poderosa fábrica? Cada uno de estos cuatro principios arriba mencionados (y cien más que están a la disposición de nuestras conjeturas) puede proporcionarnos una teoría mediante la que juzgar acerca del origen del mundo; y es de una palpable y egregia parcialidad confinar exclusivamente nuestra visión a ese principio que rige las operaciones de nuestras mentes. Si este principio fuese más inteligible para tal propósito, una parcialidad así sería en cierto modo excusable; pero la razón es, en su fábrica y estructura internas, algo tan poco conocido para nosotros como lo es el instinto o la vegetación; y quizá hasta la vaga e indeterminada palabra naturaleza, a la que el hombre común todo lo refiere, no sea en el fondo más inexplicable. Los efectos de estos principios nos son conocidos por experiencia; pero los principios mismos y su modo de operación son totalmente desconocidos; y no es menos inteligible si se ajusta menos a la experiencia decir que el mundo surgió de un proceso vegetativo a partir de una semilla desprendida de otro mundo, que decir que surgió de una razón o un plan divinos, en el sentido en que Cleantes lo entiende.

[Demea]
Pero, según pienso yo, dijo Demea, si el mundo tuviera una cualidad vegetativa y pudiera plantar las semillas de

nuevos mundos en el caos infinito, éste podría ser un argumento más en favor de un designio por parte del autor del universo. Pues, ¿de dónde podría surgir una facultad tan maravillosa, sino de un plan? ¿Cómo puede surgir el orden de algo que no percibe ese orden conferido por dicho algo?

[Filón]
Sólo necesitas mirar a tu alrededor para que puedas satisfacerte en lo que a esa pregunta se refiere, replicó Filón. Un árbol confiere orden y organización a otro árbol que surge de él. Y esto lo hace sin conocer tal orden. Lo mismo hace un animal con respecto a su cría; un pájaro con respecto a su nido. Los ejemplos de esta clase son incluso más frecuentes en el mundo que aquellos otros en los que el orden surge de la razón y la planificación. Decir que todo el orden que hay en los animales y vegetales procede en última instancia de un designio, es afirmar algo sin probarlo. Y este punto importantísimo sólo puede alcanzarse con certeza probando *a priori* que el orden está ligado por naturaleza al pensamiento y que no puede pertenecer a la materia, ni de suyo, ni en virtud de principios originales y desconocidos.

Pero hay algo más, Demea. Esta objeción que tú propones no puede ser jamás utilizada por Cleantes, si antes no renuncia a la defensa que ha hecho contra una de mis objeciones. Cuando yo le pregunté acerca de la causa de esa razón e inteligencia supremas en las que él resuelve todo, me dijo que la imposibilidad de satisfacer tales preguntas no podía ser considerada como una objeción en ninguna especie de filosofía. *Debemos detenernos en alguna parte,* dice él; *nunca está al alcance de la capacidad humana explicar las causas últimas o mostrar las últimas conexiones de*

los objetos. Es suficiente con que los pasos que demos conforme avanzamos estén apoyados en la experiencia y la observación. Ahora bien: es innegable, basándonos en la experiencia, que la vegetación y la generación, así como la razón, son principios de orden en la Naturaleza. Si yo prefiero hacer descansar mi sistema de cosmogonía en los dos primeros y no en el último, ello es algo que dependerá de mi elección. El asunto está enteramente abierto a mi propio arbitrio. Y cuando Cleantes me pregunta cuál es la causa de esa gran facultad vegetativa o generativa, yo tengo el mismo derecho a preguntarle a él por la causa de su gran principio razonador. Hemos acordado entre él y yo prohibirnos formular tales cuestiones; y es a él, principalmente, a quien le interesa respetar el acuerdo en la presente ocasión. A juzgar por lo limitado e imperfecto de nuestra experiencia, la generación tiene algunos privilegios sobre la razón; pues vemos cada día surgir la segunda de la primera, y nunca la primera de la segunda.

Te ruego que compares las consecuencias de ambas posturas. El mundo, digo yo, se asemeja a un animal; por lo tanto, es un animal y surgió de la generación. Confieso que los pasos son muy grandes; sin embargo, hay algún aspecto de analogía en cada paso. El mundo, dice Cleantes, se asemeja a una máquina; por lo tanto, es una máquina y surgió de un plan o designio. Los pasos que aquí se dan son igualmente grandes, y la analogía es menos evidente. Y si él intenta llevar mi hipótesis un paso más allá e inferir un designio o una razón partiendo del gran principio de la generación en el cual yo insisto, también puedo yo, con mayor autoridad, usar la misma libertad llevando más allá su hipótesis e infiriendo una teogonía o generación divina a partir de su principio de razón. Tengo, por lo menos, una vaga sombra de experiencia, que es lo máximo

que puede alcanzarse cuando estamos tratando del presente asunto. Pues es un hecho observado en innumerables ocasiones que la razón surge del principio de la generación y que no surge jamás de ningún otro principio.

A Hesíodo y a todos los mitólogos antiguos les atrajo tanto esta analogía, que explicaron universalmente el origen de la naturaleza diciendo que ésta había venido de un nacimiento animal y de la copulación. También Platón, en la medida en que es inteligible, parece haber adoptado la misma noción en el *Timeo*.

Los brahamanes aseguran que todo el mundo surgió de una araña infinita que tejió toda esta compleja masa con hilos que surgen de sus entrañas y que luego aniquila todo o parte de lo que ha hecho, absorbiéndolo y convirtiéndolo en su propia esencia. Es éste un tipo de cosmogonía que nos resulta ridículo porque una araña es un animal pequeño e insignificante cuyas operaciones no pueden servir de modelo para todo el universo. Pero, en cualquier caso, he aquí una nueva especie de analogía, incluso en nuestro globo. Y si hubiera un planeta completamente poblado de arañas (lo cual es muy posible), esta inferencia sería allí algo tan natural e irrefutable como la que en nuestro planeta adscribe el origen de todas las cosas a un designio o inteligencia, tal y como lo explicaba Cleantes. Por qué un sistema ordenado no puede surgir de la panza lo mismo que puede hacerlo del cerebro, es algo a lo que Cleantes encontrará difícil dar una razón satisfactoria.

[Cleantes]

Debo confesar, Filón, replicó Cleantes, que de entre todos los hombres vivientes, no hay ninguno a quien la tarea que te has propuesto de levantar dudas y objeciones le vaya mejor que a ti y parezca serle tan natural e inevitable. Tan

grande es tu fertilidad inventiva, que no me avergüenzo de reconocerme incapaz de resolver regularmente, y ahora mismo, tantas dificultades –y tan apartadas del hilo principal de nuestra discusión– como has levantado ante mí. Sin embargo, puedo ver, en general, su falacia y error. Y no me cabe la menor duda de que te hallas ahora mismo en el mismo caso y de que no encontrarías las soluciones con tanta facilidad como has propuesto tus objeciones. Por el contrario, te darás cuenta de que el sentido común y la razón están en contra tuya, y de que esas caprichosas fantasías que nos has expuesto podrán, quizá, sumergirnos en la confusión, pero jamás podrán convencernos.

Parte VIII

[Filón]
Lo que tú atribuyes a la fertilidad de mi invención, replicó Filón, se debe enteramente a la naturaleza del asunto. En cuestiones que se adaptan al estrecho ámbito de la razón humana hay, por lo común, una sola elección que lleva consigo probabilidad o convicción; y a un hombre que esté en su sano juicio, todas las demás suposiciones le parecerán absurdas y quiméricas. Pero en asuntos como el presente, cien opiniones contradictorias pueden contener alguna especie de analogía imperfecta, y la invención tiene aquí amplio terreno para ejercitarse. Sin hacer un gran esfuerzo de pensamiento, creo que podrían proponerse en un instante otros sistemas de cosmogonía que tuvieran cierta apariencia de verdad, aunque de entre mil o un millón de sistemas, sólo uno –ya el tuyo, ya uno de los míos– fuera el verdadero.

Por ejemplo: ¿qué ocurriría si yo reviviera la vieja hipótesis epicúrea? Se ha estimado comúnmente, y creo que con justicia, que ese sistema es el más absurdo que se ha propuesto hasta la fecha. Y sin embargo, pienso que, con

unas pocas alteraciones, podría revestirse de una cierta apariencia de probabilidad. En lugar de suponer que la materia es infinita –como hace Epicuro– supongamos que es finita. Un número finito de partículas sólo es susceptible de transposiciones finitas; y a lo largo de una duración eterna debe suceder que cada posible orden o posición tenga lugar un número infinito de veces. Este mundo, por lo tanto, con todos sus sucesos, hasta el más pequeño de ellos, ha sido antes producido y destruido y será otra vez producido y destruido sin restricción ni limitación algunas. Nadie que tenga una idea de los poderes de lo infinito, en comparación con lo finito, podrá tener escrúpulos ante esta conclusión.

[Demea]
Pero esto implica, dijo Demea, que la materia puede adquirir movimiento sin necesidad de ningún agente voluntario o primer motor.

[Filón]
¿Y qué dificultad hay en suponerlo así?, replicó Filón. Cada suceso, antes de la experiencia, es igualmente difícil e incomprensible. Y cada suceso, después de la experiencia, es igualmente fácil e inteligible. En muchos casos, el movimiento –debido a la gravedad, a la elasticidad, a la electricidad– comienza en la materia, sin que haya ningún agente voluntario conocido; y suponer siempre en estos casos un agente voluntario desconocido es una mera hipótesis que no lleva consigo ninguna ventaja. Que el movimiento se origine en la materia misma es algo que puede concebirse *a priori*, de la misma manera que puede concebirse que le sea comunicado por una mente o inteligencia.

Además, ¿por qué no puede haber sido el movimiento propagado mediante un impulso a lo largo de toda la eternidad, quedando todavía la misma o casi la misma reserva de ese impulso contenida en el universo? Tanto se gasta en la composición del movimiento como se recupera por su descomposición. Y cualesquiera que sean las causas, es cierto el hecho de que la materia está y siempre ha estado en una agitación continua, según alcanzan a verlo la experiencia y la tradición humanas. Probablemente no hay ahora en el universo ni una partícula de materia que esté en absoluto reposo.

Y esta misma consideración con la que nos hemos tropezado en el transcurso de nuestra discusión, continuó Filón, también nos sugiere una nueva hipótesis de cosmogonía que no es absolutamente absurda e improbable. ¿Hay un sistema, un orden, una economía de cosas, por medio de los cuales la materia pueda mantener esa agitación perpetua que parece serle esencial, conservando al mismo tiempo una constancia en las cosas que produce? Hay, ciertamente, una economía así, pues, de hecho, tal es el caso en el mundo presente. El continuo movimiento de la materia, por lo tanto, a lo largo de un número de trasposiciones que es menor que infinito, debe producir esta economía u orden; y por su propia naturaleza, ese orden, una vez establecido, se sostiene a sí mismo durante mucho tiempo, si es que no lo hace por toda la eternidad. Pero siempre que la materia esté tan equilibrada, arreglada y ajustada como para continuar en perpetuo movimiento, conservando al mismo tiempo la constancia de las formas, su situación deberá tener necesariamente esa apariencia de arte y planificación que observamos al presente. Todas las partes de cada forma deben estar relacionadas entre sí y deben también guardar una relación con el todo; y el

todo debe guardar una relación con las otras partes del universo, con el elemento en el cual esa forma subsiste, con los materiales de que se sirve para reparar sus pérdidas y deterioros, y con cualquier otra forma que le sea hostil o amistosa. Un defecto en alguno de estos particulares destruirá la forma, y la materia de que está compuesta quedará en libertad y se precipitará en una serie de movimientos irregulares y de fermentaciones hasta unirse de nuevo en alguna otra forma regular. Si no hubiera una forma dispuesta a recibirla, y si la cantidad de esta materia corrompida fuera muy grande en el universo, el universo mismo estaría desordenado y no pasaría de ser, o bien el débil embrión de un mundo en sus comienzos que es así destruido, o la osamenta podrida de un mundo languideciendo en la vejez y la enfermedad. En cualquier caso, un caos tendría lugar hasta que una cantidad finita, pero numerosísima, de revoluciones produjera por fin algunas formas cuyas partes y órganos estuvieran tan ajustados que fuesen capaces de sostenerlas en medio de la continua sucesión de la materia.

Supongamos (en un intento por variar la expresión) que la materia fuese arrojada a una posición cualquiera por una fuerza ciega y sin control. Es evidente que esta primera posición sería, con toda probabilidad, la más confusa y desordenada que imaginarse puede, sin semejanza alguna con esas obras que son producto de la planificación humana y que muestran, además de una simetría en sus partes, un ajuste de los medios a los fines y una tendencia a la autopreservación. Si la fuerza activadora cesase después de esta operación, la materia permanecería por siempre en desorden y continuaría siendo un inmenso caos, sin ninguna proporción o actividad. Pero supongamos que la fuerza activadora, cualquiera que ésta fuese,

permaneciera en la materia. Entonces, aquella primera posición daría lugar inmediatamente a una segunda que, muy probablemente, sería tan desordenada como la primera, y así sucesivamente a través de muchas sucesiones de cambios y alteraciones. Jamás un orden o posición particular permanecerían inalterados. La fuerza original, al seguir estando activa, conferiría a la materia una perpetua inquietud. Sería producida cada situación posible, e, instantáneamente, cada situación posible sería destruida. Si por un momento apareciese un destello de orden, sería al instante desplazado y confundido por la fuerza incesante que activa todas las partes de la materia.

Así, el universo transcurriría durante mucho tiempo en una continua sucesión de caos y desorden. Pero, ¿no sería posible que finalmente, sin perder su movimiento y fuerza activa (que hemos supuesto inherentes a él), lograse conservar una uniformidad de apariencia en medio de la continua fluctuación y movimiento de sus partes? Tal es el caso que, al presente, se da en el universo. Cada individuo y cada parte de cada individuo están cambiando constantemente; y sin embargo, el todo permanece aparentemente igual. ¿Es que acaso no nos está permitido esperar que la materia pueda alcanzar una posición de esta índole? O mejor: ¿es que acaso no tenemos la garantía de que esa posición ha de darse a lo largo de las eternas revoluciones de una materia que no sea guiada por nadie? Si meditamos un poco este asunto hallaremos que si la materia es capaz de alcanzar ese ajuste de aparente estabilidad en sus formas, conservando al mismo tiempo la real y perpetua revolución o movimiento de sus partes, entonces habremos dado con una solución a la dificultad, que, si no es la verdadera, será, por lo menos, plausible.

Es, por tanto, un empeño vano insistir en los usos de las partes de los animales o vegetales y en el curioso ajuste de las mismas. Me gustaría saber cómo un animal podría existir si sus partes no estuvieran ajustadas de esta manera. ¿Es que no sabemos que un animal perece inmediatamente cuando desaparece este ajuste, y que su materia, corrompiéndose, intenta alguna nueva forma? Ocurre, ciertamente, que las partes del mundo están tan bien ajustadas que, inmediatamente, alguna forma regular reclamará esa materia corrompida. Si no fuera así, ¿podría subsistir el mundo? ¿No se disolvería como el animal, y pasaría una serie de estados y situaciones hasta que, después de una enorme, aunque finita, sucesión, cayera por fin en una posición como la presente, o en otra parecida?

[Cleantes]
Bueno es, replicó Cleantes, que nos hayas dicho que esta hipótesis tuya se te ocurrió de pronto en el transcurso de nuestra discusión. Pues si hubieras tenido tiempo de examinarla, te habrías dado cuenta muy pronto de las objeciones insuperables a que se expone. Dices que ninguna forma puede subsistir, a menos que posea esos poderes y órganos que se requieren para su subsistencia; continuamente y sin interrupción debe buscarse un nuevo orden o economía hasta dar con uno que pueda mantenerse por sí mismo. Pero, según esta hipótesis, ¿de dónde provienen las múltiples comodidades y ventajas que los hombres y los animales tienen? Dos ojos y dos oídos no son absolutamente necesarios para la subsistencia de la especie. La raza humana podría haberse propagado y preservado aunque no existieran los caballos, los perros, las vacas, las ovejas y todos esos frutos y productos innumerables que nos sir-

ven de satisfacción y disfrute. Si no se hubieran creado los camellos para el uso del hombre que habita en los arenosos desiertos de África y Arabia, ¿se habría disuelto por eso el mundo? Si no se hubiera descubierto el metal imantado para dar a la aguja de la brújula esa útil y maravillosa dirección, ¿se habrían extinguido inmediatamente la sociedad y la especie humanas? Aunque los principios de la Naturaleza son, en general, muy frugales, los ejemplos de esta clase están muy lejos de ser excepcionales; y cada uno de ellos es prueba suficiente de un designio –de un benevolente designio– que dio origen al orden y arreglo del universo.

[Filón]
No tengo escrúpulo en admitir que esa hipótesis que antes he expuesto es por ahora muy incompleta e imperfecta. Pero ¿podemos esperar razonablemente un mejor resultado en otros intentos de naturaleza semejante? ¿Podemos confiar en erigir un sistema de cosmogonía que no esté sujeto a excepciones y que no contenga ninguna circunstancia que repugne a nuestra limitada e imperfecta experiencia de la analogía de la Naturaleza? Ciertamente, tu teoría tampoco puede pretender alcanzar una ventaja sobre las otras, a pesar de que has caído en el *antropomorfismo,* que es lo mejor para mantener una conformidad con la experiencia común. Vamos a someterlo a juicio una vez más. En todos los casos que hemos tenido ocasión de ver, las ideas son copias de los objetos reales, y son meramente imitativas, no arquetípicas –para expresarme en términos cultos–. Tú inviertes ese orden y das al pensamiento la prioridad. En todos los casos que hemos tenido ocasión de ver, el pensamiento no tiene influencia sobre la materia, a excepción de esas ocasiones en que la materia está tan cerca-

na a él, que llega a darse una influencia recíproca. Ningún animal puede mover nada inmediatamente, a no ser los miembros de su propio cuerpo; y, ciertamente, la igualdad de la acción y la reacción parece ser una ley universal de la Naturaleza; pero tu teoría implica una contradicción de esta experiencia. Estos ejemplos, junto con muchos más que sería fácil reunir (particularmente la suposición de una mente o sistema de pensamiento que sea eterno, o en otras palabras, un animal ingenerable e inmortal), estos ejemplos, digo, pueden enseñarnos a todos una sobriedad a la hora de condenarnos mutuamente, y pueden hacernos ver que, como jamás ningún sistema de esta clase debería ser aceptado partiendo de una ligera analogía, tampoco ningún sistema debería ser rechazado por culpa de alguna pequeña incongruencia. Pues éstas son dificultades de las que nadie podría proclamar justamente que se halla exento.

Es un hecho reconocido que todos los sistemas religiosos están sujetos a grandes e insuperables dificultades. Cada contendiente triunfa cuando le toca su turno, mientras lleva adelante su ataque y expone los absurdos, las barbaridades y las perniciosas opiniones de su antagonista. Pero todas estas discusiones, consideradas en conjunto, no hacen otra cosa sino preparar una victoria para el *escéptico,* el cual dice que no hay sistema alguno, referente a estos asuntos, que deba ser aceptado. Y dice eso por la sencilla razón de que jamás deberíamos asentir a ningún absurdo, cualesquiera que sean los asuntos que tratemos. Una total suspensión del juicio parece ser aquí la solución más razonable. Y si, como puede observarse comúnmente, no hay ataque ni defensa que pueda alcanzar el éxito cuando los teólogos discuten entre sí, ¿no caerá la victoria final en manos del *escéptico,* el cual está siempre a la ofensiva,

en contra de toda la humanidad[4], y que no tiene ninguna fortificación o ciudad de residencia que él se viera en alguna ocasión en la necesidad de defender?

4. El texto en inglés dice *with all mankind*. Sin embargo, siguiendo la sugerencia de N. K. Smith en su edición de estos *Diálogos*, se ha sustituido *with* por *against*, ya que parece ser éste el sentido más probable de la frase. *(N. del T.)*

Parte IX

[Demea]
Pero si son tantas las dificultades que acompañan al argumento *a posteriori*, dijo Demea, ¿no nos iría mejor adhiriéndonos a ese simple y sublime argumento *a priori* que, al ofrecernos una demostración infalible, corta de raíz toda duda y dificultad? También mediante este argumento podemos probar la *infinitud* de los atributos divinos, cosa que, mucho me temo, no puede alcanzarse con certeza de ninguna otra manera. Porque, ¿cómo puede un efecto que, o es finito o, por lo que nosotros sabemos, muy bien puede serlo, cómo puede un efecto así –digo– ser la prueba de una causa infinita? También es muy difícil, si es que no absolutamente imposible, deducir la unidad de la Naturaleza Divina partiendo de la mera contemplación de las obras de la Naturaleza; y ni siquiera la uniformidad del plan, si la diéramos por supuesta, nos proporcionaría seguridad respecto a ese atributo. Sin embargo, el argumento *a priori*...

[Cleantes]
Pareces estar razonando, Demea, como si esas ventajas y conveniencias del argumento abstracto fueran pruebas

completas de su solidez, interrumpió Cleantes. Pero lo que en mi opinión necesitaríamos sería, en primer lugar, determinar qué argumento, de los que pertenecen a esta naturaleza, es el que tú eliges; después, considerándolo por sí mismo –y no por sus consecuencias útiles– procederemos a determinar el valor que debemos otorgarle.

[Demea]
El argumento sobre el cual yo insistiría, replicó Demea, es el más común. Todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia, ya que es absolutamente imposible que algo se produzca a sí mismo o sea la causa de su propia existencia. Así, pues, al remontarnos de los efectos a las causas, debemos, o bien continuar en una infinita sucesión sin última causa alguna, o bien recurrir a una causa última que sea *necesariamente* existente. Que la primera suposición es absurda puede probarse de esta manera: en la infinita cadena o sucesión de causas y efectos, cada efecto particular se ve determinado a existir por el poder y eficacia de la causa que inmediatamente le precedió; pero la totalidad de esa cadena o sucesión eterna, considerada en conjunto, no es determinada o causada por nada, y sin embargo, es evidente que requiere una causa o razón, del mismo modo que es requerida por cualquier objeto particular que empieza a existir en el tiempo. Es razonable preguntarse por qué esta particular sucesión de causas existió desde la eternidad, y no cualquier otra sucesión, o ninguna sucesión en absoluto. Si no hubiera un ser necesariamente existente, cualquier suposición que formáramos sería igualmente posible; pues no es más absurdo suponer que no existiera nada desde la eternidad, que suponer la existencia de esa sucesión de causas que constituye el universo. ¿Qué fue, pues, lo que determinó que existiese *algo* en lugar de

nada, y concedió el ser a una particular posibilidad, dejando al margen las otras? Si decimos que fueron unas *causas externas* a esa sucesión, nos daremos pronto cuenta de que dicha sucesión no permite ninguna causa así; si decimos que fue la *casualidad,* nos damos cuenta de que esa palabra carece de significado. ¿Fue, entonces, la *nada?* Pero la nada no puede nunca producir cosa alguna. Debemos, por lo tanto, recurrir a un Ser necesariamente existente que lleva en sí mismo la *razón* de su existencia, y al cual no puede suponérsele inexistente sin incurrir en una expresa contradicción. Por consiguiente, concluimos que debe haber un Ser así, y que ese Ser es una Deidad.

[Cleantes]
Aunque sé que poner objeciones es el mayor placer de Filón, no voy a dejarle esta vez que señale los puntos débiles de este razonamiento metafísico, dijo Cleantes. Pues veo con tanta evidencia los pobres fundamentos en que se basa, y lo poco que contribuye a la causa de la verdadera piedad y de la religión, que yo mismo voy a aventurarme a mostrar su falacia.

Empezaré haciendo la observación de que hay un absurdo evidente en pretender demostrar un asunto de hecho, o en intentar probarlo mediante argumentos *a priori.* Nada puede demostrarse, a menos que su contrario implique una contradicción. Nada que pueda concebirse distintamente implica una contradicción. Todo lo que podemos concebir como existente, podemos también concebirlo como no existente. Por lo tanto, no hay ningún Ser cuya no-existencia implique una contradicción. Consecuentemente, no hay ningún Ser cuya existencia sea demostrable. Este razonamiento lo considero decisivo, y estoy dispuesto a apoyar en él el resto de toda la controversia.

Se pretende que la Deidad es un Ser necesariamente existente; y se intenta explicar la necesidad de su existencia asegurando que, si conociéramos toda su existencia o naturaleza, percibiríamos que a él le es imposible no existir, como es imposible que dos y dos no sean cuatro. Pero es evidente que eso no puede suceder mientras nuestras facultades sigan siendo como lo son al presente. Siempre nos será posible, en cualquier momento, concebir la no-existencia de lo que en un principio concebimos como existente; y la mente no puede jamás verse en la necesidad de suponer que un objeto permanezca siempre en su ser, de la misma manera que nos vemos siempre en la necesidad de concebir que dos y dos son cuatro. Por lo tanto, las palabras *existencia necesaria* carecen de significado, o, lo que es lo mismo, no tienen un significado consistente.

Pero hay algo más: de acuerdo con esta pretendida explicación de la necesidad, ¿por qué no decimos que el universo material es el Ser necesariamente existente? No nos atrevemos a afirmar que conocemos todas las cualidades que, de ser conocidas, harían que su no-existencia nos pareciese algo tan contradictorio como que dos y dos fueran cinco. Sólo encuentro un argumento que sea capaz de probar que el mundo material no es el Ser necesariamente existente: y este argumento se deriva de la contingencia de la materia y la forma del mundo. Se ha dicho que «puede *concebirse* que cualquier partícula de materia sea aniquilada, y puede *concebirse* que cualquier forma sea alterada. Por lo tanto, una tal aniquilación o alteración es siempre posible»*. Pero parece ser una actitud muy parcial no percibir que el mismo argumento puede aplicarse igualmente a la Deidad, en la medida en que tenemos una concepción

* Dr. Clarke.

de Dios, y considerando que la mente puede, por lo menos, imaginarlo como no existente, o imaginar que sus atributos pueden ser alterados; y no hay razón para establecer que esas cualidades no puedan pertenecer a la materia; pues, siendo completamente desconocidas e inconcebibles, jamás puede probarse que sean incompatibles con ella.

Añadamos a esto que, si trazamos una sucesión eterna de objetos, parece absurdo el que nos preguntemos por una causa general o un primer Autor. ¿Cómo puede tener una causa algo que existe desde toda la eternidad, si esa relación implica una prioridad en el tiempo y un principio de existencia? Asimismo, en una cadena o sucesión de objetos que sea de esta índole, cada parte es causada por la parte que la precede, y es, a su vez, causa de la parte que la sigue. ¿Dónde está la dificultad? El *todo*, dices tú, necesita una causa. Y yo respondo que la unión de esas partes en un todo, como la unión de varias regiones en un país, o la unión de varios miembros distintos en un cuerpo, no tiene influencia en la naturaleza de las cosas. Si yo te mostrara las causas particulares de cada parte individual en una colección de veinte partículas de materia, me parecería muy poco razonable que luego me preguntaras por la causa de esas veinte partículas, tomadas en conjunto. Pues eso está ya suficientemente explicado al explicar la causa de cada una de las partes.

[Filón]

Aunque los argumentos que tú, Cleantes, has utilizado podrían muy bien eximirme de añadir nuevas dificultades, no me resisto aquí a insistir sobre otro asunto, dijo Filón. Ha sido observado por los aritméticos que, si se suman los números que componen las cifras que son productos del 9,

el resultado de esa suma siempre es un 9 o uno de los primeros productos del 9. Así, tomando las cifras 18, 27, 36 –que son productos del 9– se llega al número 9 sumando 1 y 8, 2 y 7, 3 y 6. También la cifra 369 es un producto del 9; y si sumamos los números 3, 6 y 9 tendremos como resultado 18, que es uno de los primeros productos del 9*. A ojos de un observador superficial, esta maravillosa regularidad puede ser admirada como una consecuencia de la casualidad o de un designio. Pero un algebrista experto concluirá inmediatamente que eso es el resultado de una necesidad, y demostrará que se desprende de la misma naturaleza de estos números. ¿No es, acaso, probable, pregunto yo, que toda la economía del universo esté conducida por una necesidad semejante aunque no haya álgebra humana capaz de proporcionar una clave que resuelva la dificultad? Y, en lugar de admirar el orden de los seres naturales, ¿no podría suceder que, si fuéramos capaces de penetrar la naturaleza íntima de los cuerpos, viésemos claramente por qué fue absolutamente imposible que jamás admitieran cualquier otra disposición? ¡Es tan peligroso introducir esta idea de la necesidad en el presente asunto! ¡Con qué naturalidad nos lleva a una inferencia que es directamente opuesta a la hipótesis religiosa!

Pero, dejando de lado todas estas abstracciones, continuó Filón, y limitándonos a cuestiones más familiares, me aventuraré a añadir una observación: el argumento *a priori* ha sido pocas veces considerado como algo muy convincente. Ha tenido éxito entre gentes orientadas a la metafísica y acostumbradas a los razonamientos abstractos. Estas gentes, habiendo encontrado en el estudio de las matemáticas que el entendimiento llega frecuentemente a la

* *Republique des Lettres,* agosto 1685.

verdad negando las apariencias y transitando por las tinieblas, han transplantado este mismo hábito de pensar a cuestiones en las que no debería ejercitarse. Las demás gentes –incluso aquellas personas de buen sentido e inclinadas a favor de la religión– sienten siempre que hay alguna deficiencia en estos argumentos, aunque quizá no son capaces de explicar distintamente dónde radica la falta. Y esto es una prueba cierta de que los hombres siempre derivaron y siempre derivarán sus sentimientos religiosos de otras fuentes que no sean las que proporciona esta especie de razonamiento.

Parte X

[Demea]
Admito, replicó Demea, que mi opinión es que cada hombre siente de alguna manera la verdad de la religión en el fondo de su pecho, y que es la conciencia de su propia ignorancia y miseria, más que ningún otro tipo de razonamiento, lo que le lleva a buscar la protección de ese Ser del cual él mismo y toda la Naturaleza dependen. Tan llenas de ansiedad y de tedio están hasta las mejores situaciones de la vida, que una existencia futura sigue siendo el objeto de todas nuestras esperanzas y temores. Incesantemente miramos hacia adelante e intentamos, mediante oraciones, adoración y sacrificio, calmar esos poderes desconocidos que por experiencia sabemos que son capaces de afligirnos y oprimirnos. ¡Qué miserables criaturas somos! ¿Qué recurso encontraríamos en medio de los innumerables males de la vida si la religión no nos sugiriese algunos métodos de expiación y apaciguase esos terrores que incesantemente nos agitan y atormentan?

[Filón]
Estoy ciertamente persuadido, dijo Filón, de que el mejor y único método de lograr que todo el mundo posea el debido sentido religioso es el de hacer una justa representación de la miseria y enfermedad de los hombres. Y para este propósito, la virtud de la elocuencia y un gran poder imaginativo son más necesarios que las virtudes del razonamiento y la argumentación. Pues ¿es necesario probar lo que todo el mundo siente en su interior? Lo único que se necesita es hacérnoslo sentir, en lo posible, más íntimamente y con mayor intensidad.

[Demea]
Es verdad que la gente, replicó Demea, está convencida de esta grande y melancólica verdad. Las miserias de la vida, la infelicidad del hombre, las generales corrupciones de nuestra naturaleza, la insatisfacción que nos produce el disfrute de placeres, riquezas, honores: estas frases se han hecho casi proverbiales en todos los idiomas. ¿Y quién puede dudar lo que todos los hombres declaran fundándose en sus sentimientos inmediatos y en la experiencia?

[Filón]
En este punto, dijo Filón, los instruidos están completamente de acuerdo con la gente común. Y en todas las literaturas –tanto *sagradas* como *profanas*– el tema de la miseria humana es algo en lo que se ha insistido con la más patética elocuencia que la tristeza y la melancolía son capaces de inspirar. Los poetas, que hablan según los dictados de su sentimiento, sin sistema, y cuyo testimonio tiene, por tanto, la máxima autoridad, abundan en imágenes de esta naturaleza. Desde Homero hasta el Dr. Young, todos los poetas han sentido que ninguna otra representa-

ción de las cosas podría haber estado más de acuerdo con el sentimiento y la observación de cada individuo.

[Demea]
Y si queremos apoyarnos en autoridades, replicó Demea, no tenemos que buscar mucho para encontrarlas. Echa una ojeada a esta biblioteca de Cleantes. Me aventuraré a afirmar que si se exceptúan aquellos autores que tratan de ciencias particulares, tales como la química o la botánica, en las que no hay ocasión de tratar con la vida humana, ni siquiera habrá un escritor a quien el sentimiento de la miseria humana no le haya movido a la queja y a la confesión de ese sentimiento en algún pasaje de su obra. Por lo menos, es muy probable que así sea. Y según lo que yo puedo recordar, jamás ningún autor ha sido tan extravagante como para negar dicho sentimiento.

[Filón]
Aquí debes excusarme, dijo Filón. Leibniz lo negó y es quizá el primero* que se aventuró a mantener una opinión tan audaz y paradójica; por lo menos, fue el primero que hizo de ella algo esencial a su sistema filosófico.

[Demea]
Y el hecho de que fuera el primero, replicó Demea, ¿no fue capaz de hacerle caer en la cuenta de su error? ¿Es éste un asunto en el cual los filósofos pueden pretender hacer descubrimientos, especialmente si se consideran todos los siglos que llevamos a la espalda? ¿Puede hombre alguno, sirviéndose de una simple negación (pues el asunto apenas si

* Esta misma actitud había sido mantenida por el Dr. King *[De Origine Mali,* 1702] y algunos otros, con anterioridad a Leibniz. Pero ninguno adquirió tanta fama como ese filósofo alemán.

admite razonamiento), echar abajo el testimonio unánime de la humanidad, fundado en el sentimiento y en la conciencia?

¿Por qué debería el hombre, añadió Demea, pretender eximirse de algo que afecta a todos los otros animales? Creéme, Filón: toda la tierra está atormentada y desorientada. Hay una guerra perpetua entre todas las criaturas vivientes. La necesidad y el hambre estimulan a los fuertes y decididos; el miedo, la ansiedad y el terror sacuden a los débiles y endebles. La entrada en la vida produce angustia en el niño recién nacido y en sus atribulados padres; la debilidad, la impotencia y el desasosiego están presentes en cada etapa de esa vida, la cual concluye finalmente rodeada de agonía y horror.

[Filón]

Observa también, dijo Filón, los curiosos artificios que la Naturaleza emplea con el fin de hacer más amarga la existencia de cada ser viviente. Los más fuertes hacen presa de los más débiles y los tienen en un perpetuo estado de terror y ansiedad. También los más débiles, a su vez, hacen a menudo presa de los más fuertes, y los irritan e incomodan sin dejarlos tranquilos. Considera esa innumerable raza de los insectos, que, o bien se reproducen en el cuerpo de cada animal, o bien, volando alrededor, clavan en él su aguijón. Estos insectos se ven a su vez atormentados por otros que son aún menores que ellos. Y, así, por delante y por detrás, por arriba y por abajo, cada animal se ve rodeado de enemigos que buscan incesantemente su miseria y destrucción.

[Demea]

Sólo el hombre, dijo Demea, parece ser, en parte, una excepción a esta regla. Pues, uniéndose en sociedad, puede

fácilmente dominar leones, tigres y osos, cuya mayor fuerza y agilidad naturales les capacitan para hacer presa en él.

[Filón]

¡Al contrario!, gritó Filón. Es principalmente en el caso del hombre donde las uniformes y constantes máximas de la Naturaleza se presentan con mayor evidencia. El hombre, bien es verdad, puede agruparse para superar a todos sus enemigos *reales*, y puede dominar todo el mundo animal; pero ¿no se crea inmediatamente dentro de sí mismo enemigos *imaginarios*, los demonios de su fantasía, que lo visitan con terrores supersticiosos y destruyen cada disfrute de la vida? Su placer, según él se imagina, es considerado por ellos como un crimen; su alimento y reposo produce en ellos un resentimiento y una ofensa; hasta cuando se halla dormido, sus sueños le proporcionan nueva materia para el miedo y la ansiedad; y hasta la muerte, el refugio contra todos los otros males, sólo le presenta la amenaza de interminables e innumerables sufrimientos. No molesta el lobo al tímido ganado, como molesta la superstición al alma angustiada de los miserables mortales.

Además, Demea, considera lo siguiente: esta misma sociedad con la ayuda de la cual dominamos a las bestias salvajes, nuestros enemigos naturales, ¿qué nuevos enemigos no levanta contra nosotros? El hombre es el peor enemigo del hombre. La opresión, la injusticia, el desprecio, el insulto, la violencia, la sedición, la guerra, la calumnia, la traición, el fraude: mediante todas estas cosas los hombres se atormentan mutuamente. Y muy pronto disolverían esa misma sociedad que han formado, a no ser por el temor de que les aquejasen aún mayores males después de su separación.

[Demea]
Pero aunque esas amenazas externas que provienen de los animales, de los hombres y de todos los elementos, nos asaltan formando una pavorosa colección de sufrimientos, todo eso es nada en comparación con los que se originan dentro de nosotros mismos y que surgen de la desequilibrada condición de nuestra mente y nuestro cuerpo. ¿Cuántos son los que padecen el tormento de la enfermedad?, dijo Demea. Escucha la patética enumeración del poeta:

> Intestine stone and ulcer, colic-pangs,
> daemoniac frenzy, moping melancholy,
> and moonstruck madness, pining atrophy,
> marasmus and wide-wasting pestilence.
> Dire was the tossing, deep the groans: *Despair*
> tended the sick, busiest from couch to couch.
> And over them triumphant *Death* his dart
> shook, but delay'd to strike, tho' oft invok'd
> with vows, as their chief good and final hope[5].

Los desórdenes de la mente, continuó Demea, aunque más secretos, quizá no son menos deprimentes y mortificantes. El remordimiento, la vergüenza, la angustia, la rabia, la desilusión, la ansiedad, el miedo, el desánimo, la desespera-

5. John Milton, *Paradise Lost,* libro XI:
Cálculos intestinales y úlceras, cólicos agudos,
frenesí demoníaco, melancolía pensativa,
demencia lunática, atrofia devastadora,
marasmo y peste destructora.
Crueles eran las sacudidas, profundos los gemidos: la *Desesperacion*
iba de lecho en lecho visitando los enfermos.
Y sobre ellos la *Muerte* blandía su espada,
pero se demoraba en asestarles el golpe, a pesar de que ellos la invocaban
como a su máximo bien y última esperanza. (*N. del T.*)

ción: ¿quién ha pasado por la vida sin padecer alguna cruel invasión de estos torturadores? ¿Cuántos son los que, siquiera de pasada, han experimentado algunas sensaciones mejores? El trabajo y la pobreza –tan aborrecidos por todo el mundo– son la carga segura de una gran mayoría; y esas pocas personas privilegiadas que disfrutan el ocio y la opulencia nunca alcanzan el pleno contento y la verdadera felicidad. Todos los bienes de la vida reunidos no harían feliz a un hombre, si bien todos los males reunidos le harían ciertamente desdichado; y basta con que un mal tenga lugar (¿quién puede librarse de todos los males?), o con que esté ausente un bien (¿quién puede poseerlos todos?), para que la vida se convierta en algo poco deseable.

Si un extraño hiciese de pronto su aparición en este mundo, yo le mostraría, para darle un ejemplo de los males que aquí tienen lugar, un hospital lleno de enfermedades, una prisión poblada de malhechores y delincuentes, un campo de batalla sembrado de cadáveres, una flota naufragando en el océano, una nación consumiéndose bajo la tiranía, el hambre o la peste. Pero, si quisiera mostrarle el aspecto alegre de la vida, a fin de darle una noción de sus placeres, ¿adónde podría llevarlo? ¿A un baile? ¿A una ópera? ¿A la corte? Si así lo hiciera, esta persona extranjera podría muy bien pensar que le estaba mostrando una variedad más del tedio y la tristeza.

[Filón]

No hay forma de evadirse de estas realidades insoslayables, dijo Filón, a menos que se sacaran a relucir disculpas que sólo agravarían más los hechos. ¿Por qué –pregunto yo– todos los hombres en todos los tiempos se han quejado incesantemente de las miserias de la vida? «No tenían una razón justa para hacerlo», podría decirme alguien.

«Esas quejas provenían tan sólo de su disposición negativa, ansiosa y pesimista». ¿Y podría haber un fundamento más cierto que ese temperamento infeliz para justificar la miseria de que nos hablan?, respondería yo. «Pero, si fueran realmente tan infelices como aseguran, ¿por qué permanecen en la vida?», pregunta mi antagonista. Y yo respondo:

Not satisfied with life, afraid of death[6].

Ésta es la secreta cadena que nos amarra. Es el terror, y no el soborno, lo que nos hace continuar nuestra existencia. «El afán de quejarse», puede insistir él, «es una exquisitez de unos cuantos espíritus refinados, y éstos se han encargado de extender ese afán al resto de la humanidad». ¿Y en qué consiste esa delicadeza que tú censuras?, pregunto yo. ¿No es, acaso, una mayor sensibilidad para todos los placeres y dolores de la vida? Y si el hombre que posee un temperamento delicado y refinado es así por vivir mucho más alerta que el resto del mundo, y resulta que sólo consigue ser más infeliz, ¿qué juicio deberíamos formar en general de la vida humana? «Que los hombres no hagan nada, y encontrarán la paz», dice nuestro adversario. «Ellos son los que voluntariamente labran su propia desdicha»... ¡No!, replico yo. Una ansiosa languidez se sigue de su reposo. El desengaño, la vejación y la dificultad impiden su actividad y sus ambiciones.

[Cleantes]
Puedo observar algo de lo que dices en algunas personas, replicó Cleantes. Pero debo confesar que yo no siento nada,

6. John Milton, *Paradise Lost,* libro XI:
No están satisfechos de la vida, y tienen miedo de la muerte. *(N. del T.)*

o muy poco de eso dentro de mí, y pienso que ese sentimiento no es tan común como tú dices.

[Demea]
Si tú no sientes en tu interior la miseria humana, exclamó Demea, debo felicitarte por una singularidad tan afortunada. Otros que daban señales de vivir en prosperidad no se avergonzaron de proclamar sus quejas en el tono más melancólico que puede imaginarse. Detengamos nuestra atención en el gran emperador Carlos V cuando, cansado del poderío humano, dejó todos sus extensos dominios en manos de su hijo. En la declaración que hizo con motivo de aquella ocasión memorable, reconoció públicamente *que la mayor prosperidad que jamás había disfrutado se había visto mezclada con tantas adversidades, que podía decir sinceramente que nunca había experimentado un instante de satisfacción o contento.* Pero, ¿es que acaso la vida retirada que buscó como refugio le proporcionó una mayor felicidad? Si damos crédito al informe de su hijo, su arrepentimiento comenzó el mismo día de su abdicación.

La fortuna de Cicerón, partiendo de orígenes muy modestos, llegó a alcanzar el máximo lustre y renombre; y sin embargo, ¡cuántas quejas sobre los males de la vida contienen sus cartas familiares y sus discursos filosóficos! Y para dar apoyo a su propia experiencia, cita a Catón, al grande y afortunado Catón, el cual protestaba en su vejez diciendo que si se le hubiera ofrecido una nueva vida, habría rechazado la presente.

Pregúntate a ti mismo, o a cualquiera de tus conocidos, si les gustaría volver a vivir los últimos diez o veinte años de su vida. «¡No!», dirían; «pero los próximos veinte años serán mejores»:

> And from the dregs of life, hope to receive
> what the first sprightly running could not give[7].

Y así, se encuentran al fin (pues tal es la enorme miseria humana, que llega a reconciliar las contradicciones) con que se están quejando, a una misma vez, de la brevedad de la vida y de sus vanidades y sufrimientos.

[Filón]
¿Y es posible, Cleantes, dijo Filón, que después de todas estas reflexiones y de infinitas más que podrían sugerirse, sigas perseverando en tu antropomorfismo y asegures que los atributos morales de la Deidad, su justicia, benevolencia, generosidad y rectitud son de la misma naturaleza que esas virtudes tal y como se dan en las criaturas humanas? Concedamos que su poder es infinito; todo lo que Él quiere, se hace. Pues bien: como ni el hombre ni ningún animal son felices, hemos de concluir que Él no quiere su felicidad. Su sabiduría es infinita; jamás se confunde al elegir los medios que le llevan a un fin determinado. Pero ocurre que el curso de la Naturaleza no tiende a la felicidad del hombre o del animal; por lo tanto, no ha sido establecida para este propósito. No hay en toda la gama del conocimiento humano unas inferencias que sean más ciertas e infalibles que éstas. ¿En qué sentido, por tanto, puede decirse que su benevolencia y generosidad se asemejan a la benevolencia y generosidad de los hombres?

Las viejas preguntas de Epicuro están todavía sin respuesta:

7. John Dryden, *Aurengzebe*, act. IV, sec. I:
Y esperaban recibir de los últimos restos de la vida
lo que los primeros manantiales no pudieron darles. *(N. del T.)*

¿Es que quiere evitar el mal y es incapaz de hacerlo? Entoces, es que es impotente. ¿Es que puede, pero no quiere? Entonces es malévolo. ¿Es que quiere y puede? Entonces, ¿de dónde proviene el mal?

Tú, Cleantes, atribuyes a la Naturaleza un propósito y una intención. Pero te ruego que me digas: ¿es el único objeto de ese curioso artificio y maquinaria que ella ha depositado en todos los animales la preservación de los individuos y la propagación de la especie? Parece suficiente para su propósito, si el universo se limita a eso y no cuida ni se preocupa de los seres que lo componen. No hay recurso para esta otra finalidad; no hay maquinaria alguna que esté exclusivamente dirigida a darnos placer o sosiego; no hay un depósito en el que se almacenen la alegría y el contento puros; no hay ninguna cosa grata que no traiga consigo una necesidad o una carencia. O, por lo menos, los pocos fenómenos de tal clase se ven abrumadoramente superados en número por los fenómenos opuestos, mucho mayores en importancia.

Ciertamente, nuestro sentido de la música, de la armonía y de la belleza de cualquier clase nos proporciona una satisfacción que no es absolutamente necesaria para la preservación de la especie. Pero, por otra parte, ¿qué dolores insoportables no tienen lugar –gotas, cálculos renales, jaquecas, dolores de muelas, reumatismo– hiriendo la maquinaria animal en una pequeña medida o de una manera incurable? La alegría, la risa, el juego y la juerga parecen satisfacciones gratuitas que no tienen una ulterior finalidad; el tedio, la melancolía, el descontento y la superstición son dolores de la misma naturaleza. ¿Cómo puede desplegarse la Divina benevolencia en el sentido que le dais vosotros, los antropomorfistas? Nadie, a excepción de los místicos –como tú gustas llamarnos–, puede explicar

esta extraña mezcla de fenómenos haciéndolos proceder de atributos infinitamente perfectos, pero incomprensibles.

[Cleantes]
¿Por fin has traicionado, Filón, tus propias intenciones?, dijo Cleantes sonriendo. Debo confesar que el hecho de que estuvieses tan de acuerdo con Demea me sorprendió un poco; ahora veo que lo que estabas haciendo era preparar un secreto ataque contra mí. Y tengo que reconocer que has dado con un asunto digno de tu espíritu de oposición y controversia. Si puedes descubrir este punto y probar que la humanidad es infeliz y está corrompida, entonces habremos terminado de una vez por todas con la religión. Pues, ¿cuál es el propósito de establecer los atributos naturales de la Deidad, si los atributos morales son dudosos e inciertos?

[Demea]
Te aprovechas muy fácilmente, replicó Demea, de las opiniones más inocentes y más universalmente aceptadas, incluso entre las gentes más religiosas y devotas; y nada puede ser más sorprendente que el que juzgues este asunto de la debilidad y miseria humanas como un síntoma de ateísmo y profanación. ¿Es que los piadosos teólogos y predicadores que han dedicado su retórica a asunto tan fértil no han dado fácilmente una solución a todas las dificultades que podían presentarse? Este mundo es sólo un punto si se le compara con el universo; esta vida es un momento si se la compara con la eternidad. Los males presentes, por lo tanto, son rectificados en otras regiones y en algún período futuro de existencia. Y los ojos del hombre, abiertos a una más amplia perspectiva de las cosas, son capaces de ver toda la conexión de las leyes generales y pueden des-

cubrir, con espíritu de adoración, la benevolencia y rectitud de la Deidad a través de todos los intrincados recovecos de su providencia.

[Cleantes]
¡No!, replicó Cleantes. ¡No! Estas suposiciones arbitrarias nunca pueden admitirse, pues son contrarias a los patentes e incontrovertibles asuntos de hecho. ¿Cómo puede conocerse una causa, si no es a partir de sus efectos? ¿Cómo puede probarse una hipótesis, si no es apoyándonos en los fenómenos que se nos hacen presentes? Fundamentar una hipótesis en otra hipótesis es estar construyendo en el vacío. Y lo máximo que podemos alcanzar mediante estas conjeturas y ficciones es asegurar la mera posibilidad de nuestra opinión, sin poder jamás, apoyándonos en tales términos, establecer su realidad.

El único modo de defender la benevolencia Divina –y es el que yo abrazo de buena gana– es negar absolutamente el sufrimie ıto y la maldad del hombre. Tus representaciones son exageradas; tus visiones melancólicas son en su mayor parte ficticias; tus inferencias son contrarias a los hechos y a la experiencia. La salud es más frecuente que la enfermedad; el placer es más frecuente que el dolor; la felicidad es más frecuente que el sufrimiento. Y por cada vejación con que nos encontramos, conseguimos, si las contamos, cien satisfacciones.

[Filón]
Aun admitiendo tu posición, replicó Filón, la cual es dudosa en extremo, debes sin embargo reconocer que, si el dolor es menos frecuente que el placer, es infinitamente más duradero y violento. Una hora de dolor es a menudo capaz de influir en todo un día, una semana o un mes de

comunes, insípidos disfrutes; ¿y cuántos días, semanas y meses pasan muchas personas padeciendo los tormentos más agudos? Muy raras veces el placer es capaz de hacernos alcanzar el éxtasis; y no hay ningún caso en que ese éxtasis pueda permanecer por algún tiempo en su más alto grado. Nuestra disposición de ánimo se evapora; los nervios se relajan; todo el edificio se derrumba y el gozo degenera rápidamente en fatiga y malestar. Pero ¡cuántas veces, Dios mío, cuántas veces el dolor alcanza el grado de tortura y agonía! Y cuanto más dura, más agonía y tortura proporciona. La paciencia se agota, el valor languidece, la melancolía hace presa en nosotros, y nada, a no ser la extirpación de la causa o el motivo que nos produce ese dolor, es capaz de curar el mal. Pero nosotros, guiándonos de nuestra natural insensatez, miramos esa cura con horror y consternación aún más grandes.

Pero, a fin de no insistir más en estos asuntos, a pesar de que son obvios, ciertos e importantes, continuó Filón, déjame tomarme la libertad de advertirte, Cleantes, que has llevado la controversia a un terreno enormemente peligroso y que, sin darte cuenta, estás introduciendo un escepticismo total en los elementos más esenciales de la teología natural y de la revelada. ¡Fíjate en lo que dices! ¡Que no hay método de encontrar un justo fundamento para la religión, a menos que partamos de la felicidad de la vida humana y mantengamos que la existencia continuada en este mundo, con todos sus dolores, enfermedades, vejaciones y locuras presentes, es algo que estaríamos dispuestos a elegir y desear! Esto es contrario a los sentimientos y a la experiencia de todo el mundo; es contrario a una autoridad tan establecida, que nada sería capaz de derrocarla. No hay pruebas decisivas que puedan esgrimirse frente a esta autoridad; tampoco es posible que tú lleves la cuenta, esti-

mes y compares todos los dolores y todos los placeres que tienen lugar en las vidas de los hombres y los animales. Y así, al basar todo tu sistema en un punto que, por su misma naturaleza, debe por siempre ser incierto, confiesas tácitamente que ese sistema es igualmente cierto.

Pero si te concediéramos lo que nunca será creído o, cuando menos, lo que nunca serás capaz de probar, a saber: que las felicidades de esta vida exceden a sus desgracias, tampoco ganarías nada. Porque esto no es, de ninguna manera, lo que esperamos de un poder infinito, de una infinita sabiduría y de una infinita bondad. ¿Por qué existe siquiera un mal en el mundo? Ciertamente que no es debido a la casualidad. Entonces proviene de alguna causa. ¿Proviene de la intención de la Deidad? Pero Él es perfectamente benevolente. ¿Es este mal contrario a su intención? Pero Él es todopoderoso. Nada puede conmover la solidez de este razonamiento tan breve, tan claro y tan decisivo, a menos que afirmemos que estos asuntos exceden toda capacidad humana y que nuestros criterios de lo verdadero y lo falso no pueden aplicarse aquí. Y esto es algo en lo que he venido insistiendo todo el tiempo, y que tú, desde el principio, has rechazado con desdén e indignación.

Pero incluso estoy dispuesto a abandonar esta trinchera, a fin de que no me aprisiones en ella. Voy más allá y concedo que el dolor o la miseria del hombre es *compatible* con la bondad y poder infinitos de la Deidad, incluso en el sentido que tú das a estos atributos. ¿Qué ganas con todas estas concesiones? Una mera compatibilidad posible no es suficiente. Tienes que *probar* estos puros, absolutos e inimaginables atributos, partiendo exclusivamente de los impuros y confusos fenómenos que tienes ante ti. ¡Prometedora tarea! Y aunque los fenómenos fuesen puros y sin

mezcla, el hecho de ser finitos los convierte en algo insuficiente para tu propósito. ¡Con cuánta mayor razón si son tan inconsistentes y discordantes!

Es aquí, Cleantes, donde me encuentro más satisfecho de mi razonamiento. Es aquí donde triunfo. Antes, cuando discutíamos los atributos naturales de inteligencia y designio, necesité utilizar toda mi sutilidad escéptica y metafísica para evitar que me superases. En muchas consideraciones sobre el universo y sus partes, particularmente en lo que se refiere a estas últimas, la belleza y el ajuste de las causas finales nos sorprende con una fuerza tan irresistible, que todas las objeciones se nos muestran como vanas cavilaciones y sofismas (y yo creo, ciertamente, que no son otra cosa); no podemos imaginar cómo sería posible confiar en ellas en lo más mínimo. Pero, a menos que violentemos extraordinariamente nuestro parecer, no hay ninguna consideración sobre la vida humana o sobre la condición de la humanidad, que nos permita inferir los atributos morales [de la Deidad], o saber algo de esa infinita benevolencia, de ese infinito poder y de esa infinita sabiduría, los cuales tendremos que descubrir, exclusivamente, con los ojos de la fe. Ahora, Cleantes, te toca a ti empuñar los pesados remos y defender tus sutilidades filosóficas contra los dictados de la simple razón y de la experiencia.

Parte XI

[Cleantes]
No tengo escrúpulo en confesar, dijo Cleantes, que siempre he albergado la sospecha de que la frecuente repetición de la palabra infinito con que nos encontramos en los escritos de todos los teólogos, suena más a panegírico que a filosofía, y que los propósitos del razonamiento –incluso referidos al tema de la religión– se verían mejor servidos si nos limitáramos a usar expresiones más precisas y más moderadas. Los términos *admirable, excelente, magnífico en grado superlativo, sabio* y *santo*, son ya suficientes para abastecer la imaginación de los hombres; y cualquier otro apelativo que vaya más lejos que éstos, además de hacernos caer en el absurdo, no tiene influencia alguna en nuestros afectos y sentimientos. Así, pues, si al tratar del presente asunto abandonamos toda analogía humana –según parece, Demea, ser tu intención– mucho me temo que abandonemos toda religión y que seamos incapaces de retener ningún concepto sobre el gran objeto de nuestra adoración. Si conservamos nuestra analogía humana, siempre nos encontraremos con que es imposible reconciliar

cualquier mezcla de mal que encontremos en el universo, con los infinitos atributos de Dios; con mucha mayor razón, nos sería imposible probar esos atributos divinos partiendo de la mezcla de mal que se da en el universo. Pero, suponiendo que el Autor de la Naturaleza gozase de una perfección finita –aunque muy superior de la que son capaces los hombres– podríamos dar una explicación satisfactoria de los males naturales y morales, y cada fenómeno espinoso podría ser explicado y ajustado: puede ser escogido un mal menor a fin de evitar otro más grande; las inconveniencias pueden estar sometidas al alcance de una finalidad deseable, y, en una palabra, la benevolencia, regulada por la sabiduría y limitada por la necesidad, puede muy bien dar lugar a un mundo como el presente. Tú, Filón, siempre estás listo a proponer nuevas perspectivas, reflexiones y analogías. Y me gustaría oír con detalle y sin interrupción lo que te parece esta nueva teoría; si es que merece tu atención, podemos reducirla luego, con más calma, a una formulación.

[Filón]
Mis sentimientos no son ningún misterio, replicó Filón. Por lo tanto, sin ninguna ceremonia, te diré lo que se me ocurre con respecto a este asunto. Creo que debe admitirse que si a una inteligencia muy limitada, a la que supondremos completamente desconocedora del universo, se le asegurase que era el producto de un Ser muy bueno, sabio y poderoso, aunque finito, esta inteligencia se formaría *de antemano*, basándose en sus conjeturas, una noción de ese Ser, que sería muy diferente de la que hallamos que se forma basándose en la experiencia; tampoco imaginaría, fundándose sólo en estos atributos de la causa que le han dicho, que el efecto pudiera estar tan lleno de vicio, miseria y

desorden, tal y como se le aparece en su vida. Suponiendo ahora que esta persona fuese traída al mundo habiéndosele asegurado que éste era el producto de un Ser tan sublime y benevolente, quizá le sorprendería verse desilusionado, pero nunca abandonaría su primera creencia, si ésta estuviese fundada en un argumento muy sólido, ya que esa inteligencia limitada tendría que darse cuenta de su propia ceguera e ignorancia, y tendría que admitir que muy bien podría haber muchas soluciones a estos fenómenos, que por siempre escapasen a su comprensión. Pero suponiendo que esta criatura, como es en realidad el caso del hombre, no hubiera sido convencida con anterioridad de la existencia de una suprema inteligencia, benevolente y poderosa, sino que se le hubiera dejado adquirir esta creencia basándose en las apariencias de las cosas, entonces la situación se vería completamente alterada, y esta persona no encontraría nunca razones que le indujeran a deducir una tal conclusión. Podría estar convencida de los estrechos límites de su entendimiento, pero esto no la ayudaría a formar un inferencia con respecto a la bondad de unos poderes superiores, ya que debería formular esta inferencia partiendo de lo que sabe, y no de lo que ignora. Cuanto más se exagere su debilidad e ignorancia, tanto más se hará de él una persona incapaz; pues albergará la gran sospecha de que esos asuntos están muy lejos del alcance de sus facultades. Por lo tanto, habría la obligación de razonar con él basándose únicamente en los fenómenos conocidos, dejando de lado cualquier suposición o conjetura arbitraria.

Si yo, Cleantes, te mostrara una casa o un palacio en el cual no hubiera una sola habitación conveniente o agradable, donde las ventanas, puertas, chimeneas, pasillos, escaleras y el resto de la economía del edificio fueran origen de

ruido, confusión, fatiga, oscuridad y frío y calor extremados, ciertamente censurarías la planificación del edificio, sin detenerte en consideraciones. En vano el arquitecto utilizaría toda suerte de sutilezas para probarte que si esta puerta o aquella ventana fuesen modificadas, dicha alteración produciría males mayores. Y lo que él dice podría ser rigurosamente cierto: la modificación de una parte, dejando intactas las otras del edificio, podría crear aún mayores inconveniencias. Pero tú seguirías afirmando que, en general, si el arquitecto hubiera tenido preparación y buenas intenciones, podría haber planificado todo el conjunto ensamblando las partes de tal manera que todos o casi todos los inconvenientes hubiesen encontrado remedio. Su ignorancia para confeccionar un plano así, y también su ignorancia para llevarlo a cabo no podrán convencerte de que la realización de dicho plano es imposible. Siempre que encuentres inconvenientes y deformidades en el edificio, condenarás al arquitecto, sin entrar en mayores detalles.

Para abreviar, me limitaré a repetir mi pregunta: ¿es el mundo, considerado en general, y tal y como se nos muestra en esta vida, diferente del que un hombre u otro ser igualmente limitado esperaría *de antemano* de una Deidad muy poderosa, sabia y benevolente? Asegurar que no es diferente sería un extraño prejuicio. Y de aquí concluyo que, aun siendo el mundo todo lo consistente que se quiera –permitiéndonos ciertas suposiciones y conjeturas– con la idea de esa Deidad, no puede jamás darnos pie para inferir la existencia de esa Deidad. No se niega la consistencia de un modo absoluto; sólo se niega la inferencia. Las conjeturas, especialmente cuando la infinitud es excluida de los atributos Divinos, pueden ser quizá suficientes para probar una consistencia, pero nunca pue-

den proporcionar fundamento adecuado para una inferencia.

Parecen ser *cuatro* las circunstancias de las cuales provienen todos o la mayor parte de los males que molestan a las sensibles criaturas; y no es imposible que todas estas circunstancias no sean necesarias e inevitables. Sabemos tan poco de lo que sobrepasa la vida común, e incluso de la vida común misma, que en lo que se refiere a la economía del universo no hay conjetura, por disparatada que sea, que no pueda ser justa, ni tampoco hay conjetura, por plausible que parezca, que no pueda ser errónea. Lo que es propio del entendimiento humano, en su profunda ignorancia y oscuridad, es ser escéptico o, por lo menos, cauteloso; y si no debe admitir ninguna hipótesis, mucho menos debe admitir las hipótesis que no están apoyadas en la apariencia o en la probabilidad. Y afirmo que éste es el caso cuando hablamos de todas las causas del mal y de las circunstancias de las que depende. Ninguna de ellas se muestra a la razón humana con el menor grado de necesidad; por lo tanto, no podemos suponerlas necesarias, a menos que desatemos irresponsablemente nuestra imaginación.

La *primera* circunstancia que introduce el mal es esa planificación o economía de la creación animal, según la cual los dolores, lo mismo que los placeres, son empleados para incitar a la acción a todas las criaturas y para hacerlas estar alerta en la gran tarea de la autoconservación. Ahora bien, según le parece al entendimiento humano, sólo el placer, en sus varios grados, bastaría para este propósito. Todos los animales podrían encontrarse en un estado de constante satisfacción; y cuando les surgieran algunas necesidades naturales, como la sed, el hambre o el cansancio, en lugar de sentir dolor, podrían sentir una disminución

de su placer que les haría buscar prontamente ese objeto que les es necesario para su subsistencia. Los hombres ponen tanto empeño en perseguir el placer como en evitar el dolor; o, por lo menos, muy bien podrían haber sido constituidos de esa manera. Parece, pues, evidente, que sería posible llevar adelante los menesteres vitales sin necesidad de dolor alguno. ¿Por qué, entonces, el animal es un ser susceptible de experimentar esa sensación? Si los animales pueden estar libres de dolor durante una hora, podrían estar perpetuamente eximidos de él. Fue preciso que sus órganos estuviesen planificados de una determinada manera, a fin de que produjesen esa sensación dolorosa, de igual modo que fueron dotados con la capacidad de ver, de oír y de experimentar otras sensaciones. ¿Aventuraremos que una planificación así fue necesaria –sin ver las razones aparentes de este hecho– y nos atreveremos a basarnos en esa conjetura, como si ella fuese la verdad más evidente?

Pero la capacidad de sentir dolor no bastaría para producirlo, si no se diera una *segunda* circunstancia, a saber: el hecho de que el mundo se guíe por reglas generales. Tampoco esto parece necesario para un Ser muy perfecto. Es verdad que si todo se condujera según voliciones particulares, el curso de la Naturaleza se vería constantemente interrumpido, y ningún hombre podría emplear su razón en la conducta de la vida. Pero, ¿no podrían otras voliciones remediar este inconveniente? En suma; ¿no podría la Deidad exterminar todo mal, dondequiera que éste se encontrase, y producir todo bien, sin ninguna preparación y sin largos procesos de causas y efectos?

Además, debemos considerar que, de acuerdo con la presente economía del mundo, el curso de la Naturaleza, aunque se supone exactamente regular, a nosotros no nos

parece así, y hay muchos acontecimientos que son inciertos y que no coinciden con lo que esperábamos. La salud y la enfermedad, la calma y la tempestad, junto con un infinito número de otros accidentes cuyas causas son desconocidas y variables, tienen gran influencia en la suerte de los individuos particulares y en la prosperidad de las sociedades públicas. Y ciertamente, toda la vida humana, de alguna manera, depende de tales accidentes. Por lo tanto, un ser que conociera los principios secretos del universo podría fácilmente, mediante voliciones particulares, cambiar esos accidentes para el bien de la humanidad, y hacer del mundo entero un mundo feliz, sin la necesidad de que ese ser se manifestara en ninguna operación. Una flota cuyo propósito fuese beneficioso para la sociedad podría navegar siempre con viento favorable. Los príncipes prudentes podrían disfrutar de buena salud y larga vida. Las personas que hubiesen nacido para el poder y la autoridad podrían estar dotadas de buen temperamento y disposiciones virtuosas. Unos pocos sucesos como éstos, regular y sabiamente dirigidos, cambiarían la faz del mundo; y sin embargo, no por eso se perturbaría el curso de la Naturaleza, ni se confundiría la conducta humana más que con la presente economía de las cosas, una economía en la que las causas son secretas, variables y complejas. Algunas pequeñas modificaciones en el cerebro de Calígula cuando éste era aún niño podrían haber hecho de él un Trajano. Una ola un poco más alta que las demás, capaz de enterrar a César y a su destino en el fondo del océano, podría haber restaurado la libertad a una parte considerable del género humano. Es posible que hubiera razones poderosas por las cuales la providencia no intervino de esta manera; pero esas razones son desconocidas para nosotros. Y aunque la mera suposición de que dichas razones existie-

sen podría salvar una conclusión referente a los atributos divinos, es seguro que nunca sería suficiente para *establecer* una conclusión de esta índole.

Si todo en el universo se conduce según leyes generales y si los animales pueden padecer el dolor, casi parece imposible que no tenga lugar algún mal en las fricciones de la materia y en la variada concurrencia y oposición de las leyes generales. Sin embargo, esos males serían muy escasos, si no fuera por la *tercera* circunstancia que yo me proponía mencionar, a saber: la gran frugalidad con que los poderes y las facultades son distribuidos en cada ser particular. Tan bien ajustados están los órganos y capacidades de todos los animales, y tan bien colaboran para su preservación, que, en lo que alcanza la historia o la tradición, parece que no se ha dado en el universo la extinción de una sola especie. Cada animal está suficientemente dotado; pero esta dotación le ha sido concedida con una economía tan escrupulosa, que cualquier disminución considerable destruiría necesariamente a la criatura. Toda vez que un poder se incrementa, tiene lugar un abatimiento proporcional en los otros poderes. Los animales que destacan por su velocidad suelen carecer de fuerza. Los que poseen estas dos cualidades son imperfectos en algunos otros sentidos, o se ven oprimidos por las más exigentes necesidades. La especie humana, cuya mayor virtud es su razón y sagacidad, es, entre todas las demás especies, la que tiene más necesidades y la que muestra más deficiencias en lo que se refiere a las ventajas del cuerpo. No tiene más vestidos, armas, alimentos, refugios o cualquier otra comodidad vital, que los que le proporciona su propia invención o industria. En breve, la Naturaleza parece haberse hecho un cálculo exacto de las necesidades de sus criaturas; y comportándose como un *amo exigente*, sólo ha concedido los

dones y poderes que son estrictamente precisos para atender las necesidades que se presenten. Un *padre generoso* habría concedido estos poderes con mayor prodigalidad, a fin de proteger a sus criaturas de posibles accidentes y a fin de asegurar su felicidad y bienestar, incluso en la más desafortunada concurrencia de circunstancias adversas. Si así fuera, el curso de la vida no habría estado tan rodeado de precipicios, los cuales, a poco que nos apartemos del verdadero camino – ya sea por error o necesidad–, nos hacen caer en la miseria y en la ruina. Se nos debería haber provisto de alguna reserva, de algunos fondos que nos asegurasen la felicidad; y los poderes y necesidades no deberían haber sido ajustados según una economía tan rígida. El Autor de la Naturaleza es inconcebiblemente poderoso; su fuerza se supone enorme, por no decir absolutamente inagotable. No hay, pues, ninguna razón –según lo que nosotros podemos juzgar– que le obligue a observar esa estricta frugalidad en el trato con sus criaturas. Hubiera sido mejor, caso de que sus poderes fuesen extremadamente limitados, que hubiese creado menos animales y que los hubiese dotado con más facultades para la felicidad y la conservación. No se considera prudente a un constructor que pone por obra un plan que rebasa las reservas con las que cuenta para terminarlo.

Con el fin de remediar la mayoría de los males de la vida humana, yo no requiero que un hombre deba tener las alas del águila, la rapidez del ciervo, la fuerza del buey, los colmillos del león, o la armadura protectora del cocodrilo o el rinoceronte; ni mucho menos pido que posea la sagacidad de un ángel o querubín. Me contentaría con que se incrementase un solo poder o facultad de su alma; que se le dotase con una mayor propensión a la industria y al trabajo, con una actividad mental más vigorosa, con una ten-

dencia más constante al negocio y a la aplicación; que toda la especia poseyera, de un modo natural, una diligencia igual a la que llegan a alcanzar muchos individuos mediante el hábito y la reflexión. Las más beneficiosas consecuencias, libres de todo mal, serían el resultado necesario e inmediato de estas concesiones. Casi todos los males morales y naturales de la vida humana se originan en la inactividad; y si nuestra especie, por la constitución original de su estructura, estuviese exenta de este vicio o enfermedad, se seguiría inmediatamente el perfecto cultivo de la tierra, la mejora de las artes y manufacturas y la exacta ejecución de todos los empleos y deberes; y los hombres alcanzarían de una vez por todas ese estado de la sociedad al que llegan tan imperfectamente los gobiernos mejor administrados. Pero como la capacidad de trabajo es un poder –el más valioso de todos–, la Naturaleza parece estar determinada, según sus principios habituales, a conceder al hombre ese poder en una medida muy escasa y castigarlo severamente por sus deficiencias, en lugar de recompensarlo por sus logros. De tal manera ha planificado la Naturaleza el modo de ser del hombre, que sólo la necesidad más violenta es capaz de obligarlo a trabajar; y esta misma Naturaleza se sirve de las necesidades del hombre para superar, al menos en parte, esa falta de diligencia, y para concederle al fin una pequeña parte de esa facultad de la que juzgó oportuno privarle naturalmente. Se ve aquí que nuestras demandas son muy humildes, y, por lo tanto, que son extraordinariamente razonables. Si estuviésemos pidiendo los dones de una mayor sagacidad o de una mayor capacidad de juicio; si demandásemos un gusto más delicado para apreciar la belleza o una mayor sensibilidad dirigida a expresar mejor nuestra actitud benevolente o amistosa, entonces podría echársenos en cara que es-

tábamos intentando romper el orden de la Naturaleza, y que queríamos ensalzarnos a un grado de existencia más alto; podría echársemos en cara que los dones requeridos por nosotros, al no ajustarse a nuestra categoría y condición, nos serían perniciosos. Pero es duro, y me atrevo a repetirlo, es duro que, habiendo sido depositados en un mundo tan lleno de servidumbres y necesidades, donde prácticamente cada ser y cada elemento es nuestro enemigo o rehúsa darnos asistencia... tengamos también que luchar contra nuestro propio temperamento y nos veamos desprovistos de esa facultad que únicamente podría protegernos contra estos múltiples males.

La *cuarta* circunstancia de la que provienen la miseria y la enfermedad del universo es el modo deficiente con que se han establecido los principios de la gran máquina de la Naturaleza. Debe reconocerse que pocas son las partes del universo que parecen no servir para ningún propósito, y cuya desaparición no produciría ningún desorden o defecto en el todo. Las partes están acopladas entre sí, y no puede modificarse una de ellas sin que esa modificación afecte al resto, en mayor o menor medida. Pero, al mismo tiempo, debe observarse que ninguna de esas partes o principios, a pesar de su utilidad, está ajustada con la precisión suficiente que le permita limitarse al ámbito exigido por su utilidad. Todas y cada una de las partes pueden, en cualquier momento, desplazarse hacia un extremo u otro. Uno se ve tentado a imaginar que a esta gran obra del universo le faltó el último toque del constructor, a juzgar por lo poco terminadas que están las partes, y por la tosquedad de los golpes de cincel con que el trabajo ha sido ejecutado. Así, los vientos son necesarios para trasladar el vapor a lo ancho de la superficie terrestre y para ayudar a los hombres en la navegación; pero, ¿no originan a menudo

tempestades y huracanes que son completamente perniciosos? Las lluvias son necesarias para alimentar a todos los animales y plantas de la tierra; pero, ¿cuántas veces resultan insuficientes?; ¿cuántas veces son excesivas? El calor es un requisito de toda vida y vegetación, pero no siempre se encuentra en la proporción debida. La salud y prosperidad del animal dependen de la mezcla y secreción de los humores y jugos del cuerpo; pero las partes no desarrollan regularmente la función que les es propia. ¿Qué cosa hay más útil que todas las pasiones del alma, la ambición, la vanidad, el amor, la ira? Y sin embargo, ¿cuántas veces no rebasan sus límites y causan las mayores convulsiones en la sociedad? No hay nada ventajoso en el universo que, o bien por exceso, o bien por defecto, no se convierta con frecuencia en algo pernicioso; tampoco se ha protegido la Naturaleza, mediante el requisito de la precisión, contra todo desorden o confusión. Quizá la irregularidad no es nunca tan grande como para destruir especie alguna, pero a menudo es suficiente para sumergir a los individuos en la miseria y en la ruina.

Así, pues, de la concurrencia de estas *cuatro* circunstancias proviene la totalidad o la mayor parte del mal natural. Si todas las criaturas vivientes fuesen incapaces de sentir el dolor, o si el mundo fuese administrado según voliciones particulares, el mal nunca habría hecho su entrada en el universo; y si los animales hubieran sido dotados con una mayor reserva de poderes y facultades, sobrepasando las demandas de la necesidad estricta, o si los varios principios del universo hubiesen sido estructurados con exactitud y conservaran siempre el justo medio y temperamento, habría tenido lugar un mal muy pequeño, en comparación con el que sentimos en el presente. ¿Qué diremos, pues, con ocasión de todo esto? ¿Diremos que estas circunstan-

cias no son necesarias y que podrían haber sido alteradas fácilmente en la planificación del universo? Esta conclusión parece demasiado presuntuosa para criaturas tan ciegas e ignorantes como somos. Seamos más modestos en nuestras conclusiones. Concedamos que si la bondad de Dios (quiero decir una bondad como la humana) pudiera ser establecida por razones *a priori* de algún valor, estos fenómenos, a pesar de su imperfección, no serían suficientes para echar abajo aquel principio, sino que, de algún modo, podrían reconciliarse con él. No obstante, aseguremos que, como esta bondad no es establecida de un modo antecedente, sino que debe deducirse partiendo de los fenómenos, no puede haber fundamento para una inferencia de esa índole mientras sean tan numerosos los males del universo, habida cuenta de que, tal y como el asunto es concebido por el entendimiento humano, dichos males podrían haber sido remediados muy fácilmente. Yo soy lo suficientemente escéptico para suponer que la maldad que se muestra en estos fenómenos –pese a todos mis razonamientos– podría ser compatible con esos atributos que tú supones en la Divinidad; pero lo que es seguro es que dichos atributos no pueden probarse partiendo de los fenómenos. Una conclusión así no se debe al escepticismo, sino que se desprende de los fenómenos y de nuestra confianza en los razonamientos que hacemos a partir de esos fenómenos.

Deténte a mirar el universo. ¡Qué profusión de seres animados y organizados, sensibles y activos! Admiras esta prodigiosa variedad y fecundidad. Pero inspecciona con más detenimiento esas existencias vivientes, los únicos seres que merecen nuestra atención. ¡Cuán hostil y destructivo es su comportamiento mutuo! ¡Qué incapaces son todos ellos de procurarse su propia felicidad! ¡Qué

despreciables u odiosos se muestran a los ojos de un observador! ¡El todo no presenta otra cosa que la ida de una Naturaleza ciega, impregnada de un enorme principio vivificador, y arrojando de su seno, sin discriminación y sin amor maternal, a sus deformes hijos prematuros!

Aquí, el sistema de los *maniqueos* se presenta como una hipótesis adecuada para resolver la dificultad; y sin duda, este sistema es aceptable en muchos aspectos. Al dar una explicación plausible de la extraña mezcla de bien y mal que aparecen en la vida, este sistema es más probable que las hipótesis comunes. Pero si consideramos, por otra parte, la perfecta uniformidad y acuerdo entre las partes del universo, no descubriremos en él el menor trazo de la lucha entre un ser benévolo y otro malévolo. Hay ciertamente, una oposición de dolores y placeres en los sentimientos de las criaturas que son capaces de sentir; pero, ¿no se desarrollan todas la operaciones de la naturaleza mediante una oposición de principios: lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo ligero y lo pesado? La verdadera conclusión es que la Fuente original de todas las cosas es algo completamente indiferente a todos estos principios, y no prefiere el bien al mal en mayor medida que prefiere lo frío a lo caliente, lo seco a lo húmedo, o lo ligero a lo pesado.

Pueden formularse *cuatro* hipótesis acerca de las primeras causas del universo: que esas causas estén dotadas de perfecta bondad; que tengan perfecta malicia; que contengan en su seno una oposición, siendo a la vez buenas y malas; que no encierren ni bondad, ni malicia. La mezcla que se da en los fenómenos es incapaz de probar los dos primeros principios, ya que éstos son puros; la uniformidad y seguridad de las leyes generales parecen oponerse al tercer principio. El cuarto, por lo tanto, parece ser, con mucho, el más probable.

Lo que he dicho con respecto al mal natural puede también aplicarse al mal moral, con alguna ligera variación, o sin variación alguna; y no tenemos mayor razón para inferir que la rectitud del Ser supremo se asemeja a la rectitud humana, que para inferir que su benevolencia se asemeja a la humana. Se pensará que tenemos mayor motivo para excluir de él los sentimientos morales, tal y como nosotros los sentimos, ya que el mal moral, en opinión de muchos, predomina sobre el bien moral más de lo que predomina el mal natural sobre el bien natural.

Pero aunque esto no debería ser admitido, y aunque debe decirse que las virtudes de la humanidad son muy superiores a los vicios, es un hecho que mientras se dé algún vicio en el universo, vosotros, los antropomorfistas, encontraréis grandes dificultades en explicarlo. Deberéis asignarle una causa, sin recurrir a la causa primera. Pero como todo efecto debe tener una causa, y esa causa debe tener otra, o bien os veréis obligados a llevar la progresión *in infinitum,* o bien tendréis que deteneros en ese principio original que es la causa última de todas las cosas...

[Demea]

¡Alto! ¡Alto!, gritó Demea. ¿Adónde vas a parar dando rienda suelta a tu imaginación? Yo me alié contigo a fin de probar la naturaleza incomprensible del Divino Ser, y para refutar los principios de Cleantes, el cual está dispuesto a medirlo todo según las normas humanas. Pero ahora te veo caer en todos los tópicos de los mayores libertinos e infieles, y traicionando la santa causa que en un principio parecías haber abrazado. ¿Es que eres, secretamente, un enemigo más peligroso que el mismo Cleantes?

[Cleantes]
¿Y has tardado tanto tiempo en darte cuenta?, replicó Cleantes. Créeme, Demea: tu amigo Filón, desde el principio, ha estado divirtiéndose a costa nuestra. Y debemos reconocer que los atolondrados razonamientos de nuestra vulgar teología le han dado una magnífica oportunidad para ponernos en ridículo. La absoluta debilidad de la razón humana, la absoluta incomprensibilidad de la Naturaleza Divina, la enorme miseria universal y la aún más miserable condición humana son ciertamente asuntos que, extrañamente, han merecido el máximo favor de los teólogos y doctores ortodoxos. En épocas de estupidez e ignorancia, estos principios pueden ser profesados sin riesgo alguno; y quizá no haya visión de las cosas que sirva mejor para promover la superstición, que este fomentar la ciega confusión, la inseguridad y la melancolía de género humano. Pero en el tiempo presente...

[Filón]
No censures tanto, le interrumpió Filón, la ignorancia de estos reverendos caballeros. Ellos saben cómo cambiar su actitud, de acuerdo con los tiempos. Antiguamente era un asunto teológico de gran popularidad el mantener que la vida humana era vanidad y miseria, y el exagerar todos los males y enfermedades que aquejan a los hombres. Pero en estos últimos años, vemos que los teólogos empiezan a retractarse de su primera postura y afirman –aunque todavía muestran alguna indecisión– que en esta vida hay más bienes que males, más placeres que dolores. Cuando la religión descansaba enteramente sobre el temperamento y el papel de la educación, se pensó que era conveniente fomentar la melancolía, ya que la humanidad no podía recurrir más prontamente a los poderes divinos, de otra ma-

nera que no fuese aquella disposición. Pero como los hombres han aprendido a formar principios y a sacar conclusiones, es necesario ahora cambiar el emplazamiento de las baterías y hacer uso de unos argumentos que por lo menos sean capaces de resistir un somero escrutinio y análisis. Esta transformación es la misma (y se origina en las mismas causas) que aquella otra a la que me referí cuando hablábamos del escepticismo.

[Pánfilo]

Filón continuó hablando de esta manera, mostrando su espíritu de oposición y su censura a las opiniones establecidas. Pero pude observar que a Demea no le había gustado la última parte del discurso. Y muy poco después, se excusó con algún pretexto y abandonó la reunión.

Parte XII

[Pánfilo]
Una vez que se hubo marchado Demea, Cleantes y Filón continuaron la conversación de la siguiente manera:

[Cleantes]
Mucho me temo, dijo Cleantes, que nuestro amigo se verá muy poco inclinado a resucitar este tema de discusión cuando tú estés delante. Y, para decirte la verdad, Filón, debo reconocer que yo me encuentro más a gusto hablando con cada uno de vosotros por separado, de tema tan sublime e interesante. Tu espíritu de controversia, junto con tu aborrecimiento de la vulgar superstición, te lleva a extrañas conclusiones cuando estás metido en una discusión. Y no hay nada sagrado y venerable, incluso ante tus propios ojos, que dejes a salvo de tus ataques.

[Filón]
Debo confesar, replicó Filón, que en este asunto de la religión natural soy menos cauteloso que en ningún otro. Y ello es así por dos razones: porque sé que, tratando de es-

tos temas, nunca podré corromper los principios de ningún hombre de sentido común, y porque estoy seguro de que ningún hombre ante cuyos ojos yo aparezca como una persona de sentido común, jamás dará una interpretación errónea a mis intenciones. Tú mismo, Cleantes –con quien tengo total confianza–, tú te das cuenta de que a pesar del aire libertino que doy a mi conversación, y a pesar de mi afición por los razonamientos curiosos, no hay nadie que tenga un sentido religioso impreso en su alma más profundamente que yo, ni nadie que preste una más profunda adoración al divino Ser, tal y como éste se descubre a la razón en el inexplicable plan y artificio de la Naturaleza. Un propósito, una intención y un designio son cosas que se muestran con una evidencia indiscutible, y que son admitidas hasta por los pensadores más descuidados y estúpidos; y no hay hombre, por lo absurdo que sea el sistema que profese, que pueda negar siempre esa evidencia. *Que la naturaleza no hace nada en vano* es una máxima establecida en todas las escuelas y que surge de la mera contemplación de las obras de la Naturaleza, sin necesidad de propósito religioso alguno; y partiendo de una firme convicción de esta verdad, un anatómico que hubiese descubierto un nuevo órgano o canal no estaría satisfecho hasta dar también con el descubrimiento de su uso e intención. Un gran fundamento del sistema *copernicano* es la máxima que asegura *que la naturaleza actúa sirviéndose de los métodos más simples, y que siempre escoge los medios más adecuados a los fines*; y frecuentemente, los astrónomos, sin pensar siquiera en ello, establecen este sólido fundamento de la piedad y la religión. Lo mismo se puede observar en otras partes de la filosofía; y así, todas las ciencias casi nos llevan, sin que nosotros reparemos en ello, al reconocimiento de un primer Autor inteligente; y, por lo

común, la autoridad de estas ciencias es tanto más fuerte cuanto más indirecta es la profesión religiosa que contienen.

Es un gran placer para mí escuchar a Galeno cuando razona acerca de la estructura del cuerpo humano. La anatomía de un hombre, dice él*, descubre más de 600 músculos diferentes; y cualquiera que preste la menor atención a este hecho se dará cuenta de que en cada uno de estos músculos la Naturaleza tiene que haber acoplado, por lo menos, diez diferentes circunstancias para alcanzar el fin que se propuso: una figura adecuada, una magnitud justa, una pertinente disposición de los diferentes fines, la posición del todo, tanto por la parte superior como por la parte inferior, la debida inserción de los distintos nervios, venas y arterias; de tal forma, que sólo en los músculos hay más de 6.000 planteamientos e intenciones que han tenido que ser formados y ejecutados. Galeno calcula que hay 284 huesos; y los distintos propósitos a que se dirige cada uno, más de cuarenta. ¡Qué prodigiosa muestra de artificio, incluso en estas partes simples y homogéneas! Pero si consideramos la piel, los ligamentos, los vasos, las glándulas, los humores, los varios miembros del cuerpo, ¡cuánto más aumenta nuestro asombro, en proporción directa al número y a la complejidad de las partes tan perfectamente ajustadas! A medida que avanzamos en estas investigaciones, descubrimos nuevos escenarios de arte y sabiduría. Pero aún somos capaces de adivinar muchas más escenas que están fuera de nuestro alcance y que se dan en la refinada estructura interna de las partes, en la economía del cerebro, en la fábrica de los vasos seminales. Todos estos

* *De formatione foetus [De Foetuum Formatione Libellus*, cap. VI; Galeni, *Opera* (1822), lib. IV, p. 691 y ss.]

artificios se repiten en cada diferente especie animal, con una maravillosa variedad y con una exacta adecuación que se ajusta a las diferentes intenciones que la naturaleza tuvo al formar cada una de las especies. Y si la infidelidad de Galeno, incluso cuando las ciencias naturales se hallaban todavía en un estado imperfecto, no pudo competir con la fuerza de aquellas evidencias, ¡cuánta no será la obstinación pertinaz de un filósofo de nuestro tiempo que se atreva ahora a poner en duda la Suprema Inteligencia!

Si yo me encontrase con uno de estos filósofos (los cuales, gracias a Dios, son muy escasos), le preguntaría: suponiendo que hubiese un Dios que no se manifestara inmediatamente a nuestros sentidos, ¿sería posible que nos diera mayores pruebas de su existencia que las que aparecen repartidas por toda la faz de la Naturaleza? ¿Qué podría hacer un Ser divino así, sino copiar la presente economía de cosas, convertir muchos de sus artificios en algo tan patente que ninguna mente estúpida pudiese confundirlos, proporcionar algunos datos que nos llevaran a atisbar artificios mucho mayores que demuestran su superioridad sobre nuestra escasa capacidad de comprensión, y ocultar a las imperfectas criaturas muchos otros? Ahora bien; según todas las reglas del justo razonamiento, debe aceptarse sin discusión un hecho, cuando éste es apoyado por todos los argumentos que su propia naturaleza admite, incluso cuando estos argumentos no sean en sí mismos muy numerosos o efectivos. ¡Con cuánta mayor razón, por lo tanto, debe aplicarse esto en el presente caso, donde no hay imaginación humana que pueda contar el número de argumentos, ni hay entendimiento que pueda estimar su poder de convicción!

[Cleantes]

A lo que tú tan bien has expuesto, dijo Cleantes, yo añadiría que una gran ventaja del principio del teísmo es que proporciona el único sistema de cosmogonía que puede ser inteligible y completo y que, al mismo tiempo, puede preservar una fuerte analogía con lo que a diario vemos y experimentamos en el mundo. La comparación entre el universo y una máquina de invención humana es algo tan obvio y natural, y puede justificarse con tantos ejemplos naturales de orden y de planificación, que tiene que convencer por fuerza a todas las mentes sin prejuicios y tiene que recibir una aprobación universal. Todo el que intente debilitar esta teoría no puede pensar que tendrá éxito al tratar de sustituirla por otra que sea precisa y determinada; deberá limitarse a proponer dudas y dificultades, y, mediante remotas y abstractas visiones de las cosas, alcanzar esa suspensión de juicio que será el máximo logro al que le conduzcan sus deseos. Pero, además de que este estado mental es en sí mismo insatisfactorio, nunca puede ser mantenido con firmeza frente a esos hechos indiscutibles que continuamente nos llevan a la hipótesis religiosa. La naturaleza humana puede adherirse con obstinación y perseverancia a un sistema absurdo y falso, si se ve impulsada por la fuerza del prejuicio; pero creo que es imposible mantener o defender la ausencia de sistema alguno frente a una doctrina que se ve apoyada por obvias y poderosas razones, por la inclinación natural y por el influjo de la educación primera.

[Filón]

Estimo que una suspensión del juicio es tan poco posible en el presente caso, replicó Filón, que me inclino a pensar que, más frecuentemente de lo que imaginamos, una mera

cuestión de palabras ha hecho su aparición en esta controversia. Que las obras de la Naturaleza encierran gran analogía con los productos del arte es un hecho evidente; y, según todas las reglas del buen razonamiento, deberíamos inferir que, en lo referente a dichas obras naturales y dichos productos artificiales, las causas de ambos han de encerrar una proporcional analogía. Pero como también hay diferencias considerables entre unas y otros, tenemos razón para suponer que también se da una proporcional diferencia entre sus causas. En concreto, deberíamos atribuir a la causa suprema un grado de poder y de energía mucho más alto del que observamos en la humanidad. Así, la existencia de una *Deidad* es claramente certificada por la razón; y si, considerando estas analogías, nos hacemos cuestión de si podemos llamar a Dios *Mente* o *Inteligencia*, a pesar de la vasta diferencia que razonablemente suponemos se da entre Él y las mentes humanas, ¿no es esto una mera controversia verbal? Ningún hombre puede negar las analogías que se dan entre ambas clases de efectos; y es casi imposible que nos neguemos a preguntar por sus causas. La legítima conclusión de esta pregunta es que las causas también contienen una analogía; y si no nos contentamos con llamar a Dios o a la *Deidad* la primera y suprema causa, y deseamos cambiar la expresión, ¿qué podremos llamarla sino *Mente* o *Pensamiento,* habida cuenta de la semejanza considerable que encierra con ellos?

A todos los hombres sensatos les disgustan las disputas verbales que tanto abundan en las investigaciones filosóficas y teológicas; y vienen a caer en la cuenta de que el único remedio a este abuso debe encontrarse haciendo definiciones claras, partiendo de las ideas precisas que deben usarse en todo razonamiento y dando a los términos que son empleados un uso estricto y uniforme. Pero hay una

clase de controversia que, por culpa de la misma naturaleza del lenguaje y de las ideas humanas, siempre se ve envuelta en perpetua ambigüedad y nunca puede, por más que se tomen toda suerte de precauciones, y a pesar de que se utilicen definiciones claras, alcanzar un grado razonable de certeza y precisión. Tales son las controversias que se refieren a los grados de una cualidad o circunstancia. Los hombres podrán discutir eternamente si Aníbal fue un gran hombre, o un hombre grandísimo, o un hombre superlativamente extraordinario; podrán discutir sobre el grado de belleza que poseía Cleopatra, o sobre el epíteto de alabanza del que Livio o Tucídides son merecedores. Y esas controversias jamás llegarán a ninguna determinación. Quienes se enzarzan en esta clase de disputas pueden muy bien estar de acuerdo en lo que sienten y sólo diferir en los términos que usan, o viceversa. Y sin embargo, nunca son capaces de definir los términos de modo que puedan ser entendidos por los demás; porque los grados de estas cualidades, a diferencia de los que tienen lugar cuando se habla de la cantidad o el número, no son susceptibles de una medida exacta que pudiera ser el punto de referencia de toda la controversia. A poco que analicemos esta cuestión del teísmo, nos daremos cuenta de que esta disputa es de la misma naturaleza y que, por lo tanto, es meramente verbal, y quizá aún más incurablemente ambigua. Yo pregunto al teísta si no está de acuerdo en que hay una enorme e inconmensurable diferencia –inconmensurable por incomprensible– entre la mente *humana* y la *divina*. Cuanto más religioso sea, tanto más inclinado se verá a dar una respuesta afirmativa a mi pregunta, y estará más dispuesto a magnificar la diferencia; incluso llegará a asegurar que esta diferencia es de una naturaleza tal, que nunca sería posible magnificarla en demasía. Luego me di-

rigiría yo al ateo –el cual digo que sólo es ateo nominalmente, siendo imposible que lo sea de verdad–, y le preguntaría si, partiendo de la coherencia y la aparente simpatía entre todas las partes de este mundo, acaso no se da un cierto grado de analogía entre todas las operaciones de la Naturaleza, en toda situación y en todo tiempo; le preguntaría si la descomposición de un tubérculo, la generación de un animal y la estructura del pensamiento humano no son energías que probablemente encierran entre sí alguna remota analogía. Es imposible que pudiese negarlo; lo aceptará sin vacilar. Después de haber obtenido esta concesión, aún le empujaría un paso más en su retirada, y le preguntaría si no es probable que el principio que originalmente arregló este universo, y que aún ahora sigue manteniéndolo, encierre también alguna inconcebible analogía con las otras operaciones de la Naturaleza y, en particular, con la economía de la mente y el pensamiento humanos. Por mucho que le cueste hacerlo, terminará por dar su asentimiento. ¿Cuál es, entonces –grito yo a ambos antagonistas–, el objeto de vuestra discusión? El teísta admite que la inteligencia original es muy diferente de la razón humana; el ateo admite que el principio original del orden encierra alguna remota analogía con ella. Caballeros, ¿es que están ustedes dispuestos a enzarzarse en una discusión respecto a los grados, e iniciar una controversia que no admite ningún significado preciso ni, consecuentemente, determinación alguna? Si fuesen ustedes tan obstinados como para hacer eso, no me extrañaría que, sin darse cuenta de ello, terminasen por intercambiar sus posiciones. Por una parte, el teísta exagerará la desemejanza entre el Ser supremo y las débiles, imperfectas, variables, efímeras y mortales criaturas. El ateo, a su vez, magnificará la analogía entre todas las operaciones de la

Naturaleza en cada momento, situación y posición. Consideremos, pues, dónde yace el verdadero punto de la discusión. Y si el ateo y el teísta no pueden estarse sin discutir, que intenten, por lo menos, curarse de ese espíritu de animosidad recíproca.

Aquí, Cleantes, tenemos también que reconocer que como las obras de la Naturaleza tienen una analogía mucho mayor con los efectos de *nuestro* arte y planificación, que con los efectos de *nuestra* justicia y benevolencia, habremos de inferir razonablemente que hay una mayor semejanza entre los atributos naturales de la Deidad y los atributos humanos de esa clase, que la que se da entre los atributos morales de Dios y los de las criaturas. Pero, ¿cuál es la conclusión que podemos sacar de lo anterior? Sólo ésta: que las cualidades morales de los hombres son más imperfectas que las cualidades naturales. Pues, como es admitido que el Ser supremo es absoluta y enteramente perfecto, todo aquello que se aleje de esa perfección suprema se alejará también de la norma absoluta de lo perfecto*.

* Parece evidente que la disputa entre los escépticos y los dogmáticos es enteramente verbal o que, por lo menos, sólo se refiere a los grados de duda o de certeza que debemos admitir que se dan en todo razonamiento. Y, en el fondo, esas disputas son, por lo común, cuestión de palabras; no admiten ninguna determinación precisa. Ningún filósofo dogmático niega que hay dificultades en lo que se refiere al conocimiento sensible y al conocimiento científico, y que esas dificultades son absolutamente irresolubles si nos enfrentamos a ellas según un método lógico y regular. Ningún escéptico niega que, a pesar de estas dificultades, nos vemos en la necesidad absoluta de pensar, creer y razonar sobre toda suerte de asuntos, y hasta de enunciar afirmaciones con seguridad y confianza. Por lo tanto, la única diferencia entre estas dos sectas –si es que merecen ese nombre– estriba en que el escéptico, llevado por el hábito, el capricho o la inclinación natural, prefiere insistir en las dificultades; y el dogmático, llevado por razones semejantes, prefiere insistir en la necesidad.

Éstos son, Cleantes, mis verdaderos sentimientos con respecto a este asunto. Y, como bien sabes, éstos son los sentimientos que siempre he mantenido. Pero tan grande es mi veneración por la religión verdadera como lo es mi aborrecimiento de las supersticiones vulgares; y siento un placer especial, debo confesarlo, en llevar los principios de la superstición hacia el absurdo, y, a veces, hacia la impiedad; tú te das muy bien cuenta de que, a pesar de que los fanáticos sienten mucha mayor aversión hacia lo último que hacia lo primero, son por lo común, culpables de las dos cosas.

[Cleantes]
Debo decirte, replicó Cleantes, que mi inclinación sigue un camino contrario. Una religión, por corrompida que esté, siempre es mejor que la ausencia absoluta de religión. La doctrina de un estado futuro es tan fuerte y necesaria para asegurar la moral, que nunca deberíamos abandonarla o descuidarla. Porque si las recompensas y castigos temporales tienen un efecto tan grande como el que vemos a diario, ¿cuánto mayores no serán los efectos que hemos de esperar ante la idea de una recompensa y un castigo infinitos y eternos?

[Filón]
Si la superstición vulgar fuera tan saludable para la sociedad, dijo Filón, ¿cómo podría abundar la historia en tantas pruebas de que la superstición ha tenido consecuencias perniciosas en los asuntos públicos? Facciones, guerras civiles, persecuciones, subversiones en el gobierno, opresión, esclavitud; éstas son las tristes consecuencias que tienen lugar cuando la superstición prevalece en las almas humanas. Cada vez que se menciona el espíritu religioso

en una narración histórica, estamos seguros de que a continuación se nos relatarán todas las desgracias a las cuales ese espíritu religioso dio lugar. Y no hay épocas más prósperas y felices que aquellas en que ni se menciona ni se considera el espíritu religioso.

[Cleantes]
La razón de esta observación es evidente, replicó Cleantes. La tarea propia de la religión consiste en regular los corazones de los hombres, humanizar su conducta, infundirles el espíritu de templanza, de orden y de obediencia; y como esta tarea es silenciosa y se limita a fortalecer los motivos de la moralidad y la justicia, corre el peligro de ser pasada por alto y confundida con esos otros motivos. Cuando la religión se convierte en una realidad separada y actúa sobre los hombres como si fuera un principio independiente, entonces se aparta de la esfera que le es propia y se convierte en un mero disfraz para la subversión y la ambición.

[Filón]
Y eso ocurrirá con toda religión, dijo Filón, excepto con la que es de índole racional y filosófica. Tus razonamientos pueden ser eludidos más fácilmente que los datos que yo te muestro. No es justo inferir que si las recompensas y castigos temporales tienen un efecto tan grande como el que vemos a diario, el efecto será mucho mayor si esas recompensas y castigos son infinitos y eternos. Te ruego que consideres el apego que tenemos a las cosas presentes, y lo poco que nos preocupan esos objetos que son remotos e inciertos. Cuando los teólogos declaman contra la conducta común del mundo, siempre dicen que este principio es el más fuerte que imaginarse puede (lo cual es verdad); y describen a casi toda la humanidad como si ésta se viese

influida por dicho principio, y sumergida en el más profundo letargo y despreocupación en lo referente a sus intereses religiosos. Y, al mismo tiempo, esos mismos teólogos, cuando refutan a sus antagonistas especulativos, suponen que los motivos de la religión son tan poderosos, que sin ellos sería imposible que la sociedad civil existiese; y no se avergüenzan de una contradicción tan palpable. Es cierto, según lo muestra la experiencia, que la más pequeña brizna de honestidad y benevolencia naturales tiene en la conducta de los hombres un efecto que es mucho mayor que el que producen esas actitudes grandilocuentes sugeridas por teorías y sistemas teológicos. La inclinación natural de un hombre actúa incesantemente sobre él; siempre está presente en su alma y se mezcla con todas sus actitudes y consideraciones; por el contrario, siempre que los motivos religiosos ejercen alguna influencia, ésta tiene un límite y es casi imposible que se convierta en una disposición habitual del alma. La fuerza de la más poderosa gravedad, dicen los filósofos, es infinitamente pequeña si se la compara con la del impulso más débil; y sin embargo, es cierto que la gravedad más pequeña prevalecerá a la larga sobre el impulso más poderoso, debido a que no hay ningún impulso que pueda ser repetido con una constancia igual a la que se da en la atracción y gravitación.

La inclinación natural goza de otra ventaja: y es que arrastra consigo todo el ingenio y la agudeza de la mente; y cuando llega el momento de enfrentarse a los principios religiosos, busca todos los métodos y formas de eludirlos, alcanzando el éxito casi siempre. ¿Quién puede dilucidar los sentimientos del hombre y dar una explicación a esos extraños ataques y excusas con los que la gente se satisface cuando defiende sus inclinaciones naturales contra sus deberes religiosos? Esto es algo que el mundo entiende

muy bien; y nadie que no sea un insensato dejará de fiarse de un hombre porque ha oído que dicho hombre, mediante el estudio y la filosofía, alberga una serie de dudas especulativas acerca de los asuntos teológicos. Y al tratar con una persona que hace grandes profesiones de religión y devoción, ¿no es verdad que muchos que son considerados prudentes se ponen en guardia porque temen que esa persona los engañe y defraude?

Además, hemos de tener en consideración que los filósofos que cultivan la razón y la reflexión necesitan menos de esa clase de motivaciones religiosas para mantenerse dentro de los límites de la moral; y que los hombres vulgares, que quizá tengan necesidad de ellas, son absolutamente incapaces de darse cuenta de que la religión pura nos dice que Dios está satisfecho con que nos limitemos a practicar la virtud dentro de la conducta humana. Las recomendaciones de la Divinidad son interpretadas generalmente como si se tratase de cumplir con preceptos superficiales, o de experimentar arrebatos de éxtasis, o de mostrar una credulidad fanática. No necesitamos retroceder a los tiempos antiguos, ni visitar regiones remotas para encontrar ejemplos de esta degeneración. Hay algunos, entre nosotros, que son culpables de esa atrocidad, una atrocidad que no fue conocida en las supersticiones *griegas* y *egipcias,* y que consiste en atacar expresamente la moralidad y decir que, cuando nos apoyamos en ella, somos irremisiblemente abandonados del favor divino.

Pero aunque la superstición o fanatismo no estuviese en oposición directa con la moralidad, siempre dará lugar a consecuencias desastrosas, ya que distrae nuestra atención de lo realmente importante, da lugar a nuevas y superficiales clases de mérito e introduce una distribución absurda de alabanzas y censuras; además, debilita extraordinaria-

mente esos compromisos que el hombre tiene con los motivos naturales de la justicia y el humanitarismo. Del mismo modo, un principio de acción que no pertenezca a los motivos familiares que animan la conducta humana sólo tendrá fuerza sobre el temperamento en contadas ocasiones, y será necesario sacarlo a flote mediante un constante esfuerzo, a fin de que el fanático piadoso pueda estar satisfecho con su propia conducta y pueda llevar a cabo sus devotas tareas. Con aparente fervor, se ponen en práctica muchos ejercicios religiosos en momentos en los que el corazón se siente frío e indiferente. Y de esta forma, se va adquiriendo poco a poco un hábito de disimulo, y el fraude y la hipocresía se convierten en los principios dominantes. De aquí proviene la explicación de esa observación común que afirma que el máximo celo religioso y la más profunda hipocresía, lejos de ser incompatibles, suelen estar unidos en un mismo individuo.

Es fácil imaginar cuán nefastas son las consecuencias de estos hábitos en la vida común; toda vez que los intereses religiosos andan de por medio, no hay moralidad alguna que tenga fuerza suficiente para convencer al fanático entusiasta. Pero como la causa es loable, justifica que lo intentemos con todos los medios posibles.

El hecho de limitar constantemente la atención a un interés tan importante como lo es la salvación eterna es capaz de extinguir todos los afectos benevolentes, y es capaz de dar lugar a un egoísmo absoluto. Y cuando se fomenta un modo de ser así, es muy fácil que se dejen de lado los preceptos generales de la caridad y del amor.

Así, en aquellos casos en que predomina su fuerza, los motivos de la vulgar superstición no tienen mucha influencia en la conducta general, ni actúan de una manera que sea favorable a la moralidad.

¿Hay una norma política más cierta e infalible que aquella que dice que debe limitarse estrechamente el número y el poder de los sacerdotes, y que el magisterio civil debe siempre mantener el *cetro* y la *espada* lejos de unas manos tan peligrosas? Si el espíritu de la religión popular fuera tan beneficioso para la sociedad, habría prevalecido una norma política de carácter opuesto. Cuantos más sacerdotes haya, y cuanta más autoridad y riquezas posean, más aumentará el espíritu religioso. Pero aunque los sacerdotes tienen a su cargo la guía de este espíritu, ¿por qué no podemos esperar que se dé en ellos una vida más santa y una mayor benevolencia y moderación, a pesar de que están entregados a la religión, la inculcan constantemente en los demás y tienen que haber asimilado por fuerza algo de lo que enseñan? ¿De dónde proviene el que, de hecho, lo máximo que un magistrado prudente puede proponer con respecto a las religiones populares sea el convertirlas en una actividad inofensiva y tratar de impedir en lo posible sus perniciosas consecuencias para la sociedad? Pero cada intento que hace por llevar a cabo este humilde propósito está rodeado de inconvenientes. Si admite sólo una religión entre sus súbditos, tiene que sacrificar –sin que sea seguro conseguir así la tranquilidad– el respeto por la libertad pública, la ciencia, la razón, el trabajo e, incluso, su propia independencia. Si permite que haya una variedad de sectas –lo cual es la norma más prudente– debe conservar una indiferencia filosófica con respecto a todas ellas, y restringir cuidadosamente las pretensiones de la secta prevaleciente; de otro modo, no podrá esperar otra cosa que disputas sin término, riñas, persecuciones y conflictos civiles.

Concedo que la verdadera religión no tiene estas perniciosas consecuencias; pero debemos tratar de la religión

tal y como ésta se ha dado comúnmente en el mundo; tampoco me refiero aquí a esa doctrina especulativa del teísmo, la cual, como es una especie de filosofía, debe participar de la influencia beneficiosa de ese principio, y, al mismo tiempo, debe padecer de la inconveniencia de estar siempre confinada a un grupo muy reducido de personas.

Los juramentos son requeridos en todos los tribunales de justicia, pero cabe preguntarse si su autoridad surge de alguna religión popular. Es la solemnidad e importancia de la ocasión, la estima por la propia reputación y el hecho de reflexionar sobre los intereses generales de la sociedad lo que principalmente impone respeto a la humanidad. Los juramentos en los puestos aduaneros y los juramentos políticos no son muy tomados en serio, ni siquiera por aquellos que se dicen partidarios de los principios de la honestidad y de la religión; y la aseveración de un cuáquero se considera, con justicia, igual a la de cualquier otra persona. Se que Polibio* atribuye la mala fama de la fe griega a la prevalencia de la filosofía epicúrea; pero sé también que la fe púnica tenía en la antigüedad una reputación tan mala como la que en nuestro tiempo tienen los testimonios de un irlandés, si bien no deberíamos decir que estas comunes observaciones obedecen a la misma razón. No es preciso decir que la fe de los griegos estaba desprestigiada antes de que la filosofía epicúrea adquiriese preponderancia; y Eurípides**, en un pasaje que te indicaré, ha escrito contra su propia nación, y a propósito de este asunto, una sátira de dureza considerable.

* Lib. VI, cap. 54.
** *Ifigenia in Tauride.*

[Cleantes]
Ten cuidado, Filón, ten cuidado; no lleves las cosas demasiado lejos y no dejes que tu celo en la lucha contra la falsa religión debilite también tu respeto por la verdadera. No abandones ese principio que es el único gran consuelo de la vida y nuestro apoyo principal en medio de todos los ataques de la adversa fortuna. La reflexión más placentera que la imaginación humana puede sugerir es la de un teísmo auténtico que haga de nosotros productos de un Ser perfectamente bueno, sabio y poderoso; de un Ser que nos creó para la felicidad y que, al haber implantado en nosotros un inconmensurable deseo de bien, prolongará nuestra existencia por toda la eternidad y nos transportará a una infinita variedad de escenarios para satisfacer esos deseos y hacer que nuestra felicidad sea completa y perdurable. Diré (si se me permite la comparación) que, después de ese mismo Ser, los seres más felices que uno puede imaginar son aquellos que se acogen bajo su tutela y protección.

[Filón]
Estas visiones, dijo Filón, son sumamente placenteras y atractivas; y para el verdadero filósofo son más que meras visiones. Pero, igual que en el caso anterior, lo que aquí ocurre es que, por lo que se refiere a la mayor parte de la humanidad, esas visiones son ilusorias, y los terrores de la religión prevalecen, por lo común, sobre los consuelos que ella proporciona.

Es admitido que los hombres recurren a la devoción más espontáneamente que nunca cuando se hallan afligidos por el sufrimiento o deprimidos por la enfermedad. ¿No es esto una prueba de que el espíritu religioso está más lejos de la alegría que de la tristeza?

[Cleantes]
Pero los hombres, cuando están afligidos, encuentran consuelo en la religión, replicó Cleantes.

[Filón]
Algunas veces, dijo Filón. Pero es natural imaginar que cuando se pongan a reflexionar sobre esos seres desconocidos, se formarán una noción de ellos que esté de acuerdo con la tristeza y la melancolía propia de su estado de ánimo. Como consecuencia de eso, observamos que las imágenes horribles predominan en todas las religiones; y nosotros mismos, después de haber ensalzado extremadamente nuestras descripciones de la Deidad, caemos en la contradicción más patente al afirmar que el número de los condenados es infinitamente superior al número de los elegidos.

Me aventuraré a decir que jamás una religión popular nos ha descrito el estado de las almas de forma tal que la humanidad haya podido desear dicho estado. Estas hermosas representaciones de la religión son meros productos de la filosofía. Porque como el hecho de la muerte se interpone entre lo que ahora vemos y las promesas del futuro, esa circunstancia es tan desagradable para la naturaleza humana, que ensombrece todas las regiones que yacen más allá de la muerte, y sugiere a la generalidad de la especie humana la idea de Cerbero, las Furias, los demonios y torrentes de fuego y azufre.

Es verdad que tanto el miedo como la esperanza aparecen en la religión, porque estas dos pasiones agitan el alma humana en momentos diferentes y cada una de ellas se forma la idea de la Divinidad que mejor le va. Pero cuando un hombre se encuentra en una disposición alegre, está listo para el trabajo, para la vida social o para el entretenimiento de cualquier tipo, y naturalmente se dedica a ellos

y no piensa en la religión. Cuando está melancólico y deprimido, no tiene otra cosa que hacer más que obsesionarse con los terrores del mundo invisible y sumergirse más en su propia tristeza. Puede suceder, ciertamente, que después que haya impreso profundamente en su pensamiento e imaginación las opiniones religiosas, tenga lugar un cambio de salud o de circunstancias que le devuelva su buen humor y que, aumentando sus esperanzas de felicidad futura, le lleve al otro extremo y le haga sentirse alegre y triunfante. Pero, en cualquier caso, debe reconocerse que, como el terror es el principio originario de la religión, es el terror la pasión que en ella siempre predomina, y que la religión sólo admite breves intervalos de placer.

No es necesario decir que estos arrebatos de excesiva y entusiasta alegría, al dejar los ánimos exhaustos, preparan el camino a iguales arrebatos de supersticioso terror y de pesimismo; no hay estado mental más feliz que el que proporcionan la calma y la ecuanimidad. Pero es imposible conservar un estado así cuando un hombre piensa que se halla en una profunda oscuridad e incertidumbre, suspendido entre la eterna felicidad y el sufrimiento eterno. No es extraño que una opinión así introduzca un desajuste en la ordinaria organización de la mente y la sepulte en una total confusión. Y aunque esa opinión no suele ser tan firme y constante como para ejercer su influencia en todos los actos del individuo, es capaz, sin embargo, de resquebrajar considerablemente el temperamento y de producir esa tristeza y melancolía que puede apreciarse en todas las gentes devotas.

Es contrario al sentido común albergar miedos o terrores basándose en una opinión, cualquiera que ésta sea, o imaginar que por hacer libérrimo uso de la razón corremos algún riesgo en el más allá. Un sentimiento de esta in-

dole implica un *absurdo* y una *inconsistencia*. Es un absurdo creer que la Deidad tiene pasiones humanas; y una de las pasiones humanas más bajas es el ansioso apetito de aplauso. Es una inconsistencia creer que si la Deidad tiene esta pasión humana, no tenga también otras, y en particular esa que consiste en no tomar en consideración las opiniones de criaturas mucho más inferiores.

Conocer a Dios, dice Séneca, *es adorarlo*. Cualquier otro tipo de adoración es, ciertamente, absurdo, supersticioso y hasta impío. Degrada a Dios a la baja condición de los hombres, los cuales se complacen en que les rueguen, les soliciten, les hagan regalos y les dirijan alabanzas. Con todo, esta clase de impiedad es la menor entre aquellas de las que la superstición es culpable. ¡Por lo común la superstición degrada a Dios a un nivel que es aún más bajo que el de la condición humana, y lo representa como un demonio caprichoso que ejerce su poder sin usar su razón y sin conciencia humanitaria! Y si este Divino Ser estuviese dispuesto a sentirse ofendido por los vicios y locuras de los estúpidos mortales –los cuales son su propia obra–, no hay duda de que los partidarios de las supersticiones más populares llevarían las de perder. Y nadie que perteneciese a la especie humana merecería su favor, excepto unos pocos teístas filosóficos que albergan, o mejor, que tratan de albergar una noción adecuada de las perfecciones divinas. Las únicas personas merecedoras de su *compasión* e *indulgencia* serían los escépticos filosóficos –una secta casi igualmente pequeña–, los cuales, al desconfiar por naturaleza de su propia capacidad, suspenden o tratan de suspender todo juicio que se refiera a asuntos tan sublimes y extraordinarios.

Si, como alguna gente parece pensar, toda la teología natural se resuelve en una simple proposición –aunque

algo ambigua, o, al menos, imprecisa–, a saber: *que la causa o las causas del orden en el universo contienen probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana*; si esta proposición no es susceptible de ampliarse, o de variarse, o de ser explicada de un modo más particular; si no proporciona ninguna inferencia que afecte a la vida humana o que pueda ser la fuente de ninguna acción o prohibición; y si la analogía, imperfecta como es, no puede llevarse más allá de los límites de la inteligencia humana y no puede ser transferida con alguna apariencia de probabilidad a otras cualidades del alma, si éste es realmente el caso, ¿qué puede hacer el hombre más religioso, inquisitivo y contemplativo, además de otorgar un abierto y filosófico asentimiento a esa proposición –tal y como a menudo ocurre– y de creer que los argumentos sobre los que dicha proposición se funda exceden a las objeciones que se esgrimen contra ella? Desde luego, tendrá lugar de modo natural un cierto asombro al considerar la grandiosidad del asunto, una cierta melancolía debida a la oscuridad que rodea la cuestión, y un cierto desprecio hacia la razón humana, la cual no puede proporcionar una solución más satisfactoria acerca de un asunto tan extraordinario y magnífico. Pero créeme, Cleantes: el sentimiento más natural que una persona de buena disposición experimentará con ocasión de todo esto consistirá en esperar y desear que los Cielos se complazcan en disipar o, al menos, en aliviar esta profunda ignorancia proporcionando a la humanidad una revelación más particular y descubriéndonos algo sobre la Naturaleza, atributos y operaciones del objeto Divino de nuestra fe. Una persona dotada con un justo sentido de lo que son las imperfecciones de la razón natural se acoge a la verdad revelada con la mayor avidez; pero el arrogante dogmático, persuadido de que puede erigir un sistema

completo de teología con la sola ayuda de la filosofía, desdeña cualquier otra ayuda y rechaza esta instrucción que le viene de fuera [es decir, de la Revelación]. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso, y el más esencial, para llegar a ser un auténtico cristiano creyente. Y es ésta una máxima que yo gustosamente recomendaría a la atención de Pánfilo; y espero que Cleantes me disculpe por interferirme de este modo en la educación de su discípulo.

[Pánfilo]
Cleantes y Filón no prosiguieron esta charla por mucho más tiempo. Y como nada me ha hecho mayor impresión que todos los razonamientos de aquel día, he de confesar que, después de repasar todo el asunto, tengo que pensar que los principios de Filón son más probables que los de Demea, pero que los de Cleantes se acercan todavía más a la verdad.

Índice

Prólogo 7
Bibliografía 19

Diálogos sobre la religión natural
Pánfilo a Hermipo 23
Parte I 27
Parte II 43
Parte III 60
Parte IV 68
Parte V 77
Parte VI 85
Parte VII 93
Parte VIII 102
Parte IX 111
Parte X 118
Parte XI 134
Parte XII 151

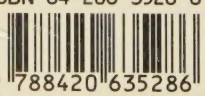
3464407

*

Contra la opinión de parte de la crítica, que ve en los escritos religiosos de DAVID HUME (1711-1776) mera curiosidad culturalista, o incluso irreverencia e ironía, el interés del pensador escocés por que sus DIÁLOGOS SOBRE LA RELIGIÓN NATURAL se vieran publicados aun después de su muerte desmiente que diera poca importancia a este tema. Si bien la actitud de Hume hacia la experiencia religiosa pudo ser escéptica, la indudable presencia en esta obra –como apunta en su prólogo Carlos Mellizo– de todos aquellos temas básicos presentes en todo sistema de ideas o creencias religiosas hacen de ella no sólo una indagación sobre la religión, sino también, en su dimensión estrictamente filosófica, uno de los pilares fundamentales del pensamiento moderno en torno al tema del teísmo especulativo.

P7-ENS-025

ISBN 84-206-3528-6



El libro de bolsillo

Humanidades
Filosofía